

SELIGMANN

GESCHICHTE DER JÜDISCHEN REFORM-BEWEGUNG



J. KAUFFMANN VERLAG / FRANKFURT A. M.
1922

SELIGMANN / GESCHICHTE DER JÜDISCHEN REFORMBEWEGUNG

Gustav Meyer.
Ferdinand Lassalle und
die jüd. Reformbewegung
(ein Jugendbrief Lassalles)
Der Jude V (1920/21) S. 26-

DR. CAESAR SELIGMANN
RABBINER DER ISRAELITISCHEN GEMEINDE FRANKFURT A. M.

GESCHICHTE DER JÜDISCHEN REFORMBEWEGUNG

VON MENDELSSOHN BIS ZUR GEGEN-WART

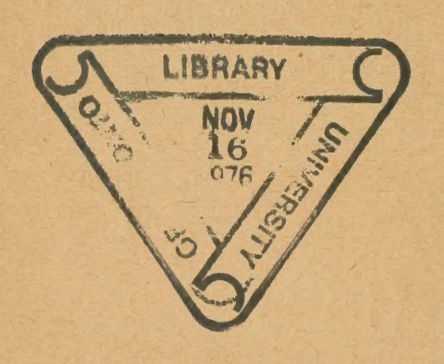
*

אם ראית דור שהתורה חביבה עליו
פזר שנאמר יש מפזר ונוסף עוד
ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו
כנס שנאמר עת לעשות לה׳ הפרו תורתך:

bab. Berachot 63 a



J. KAUFFMANN VERLAG / FRANKFURT A. M.
1922



Druck von M. Lehrberger & Co., Frankfurt a. M.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

So alt wie das Judentum selbst ist die Reform des Judentums. Wenn die Tradition in der Geburtsstunde der Offenbarung am Sinai neben der schriftlichen Lehre die mündliche Lehre entstehen lässt, wenn die talmudische Legende von geheimnisvollen Zeichen redet, mit welchen Gott die Thora versehen habe und die selbst Mose nicht habe verstehen können, die erst mehr als anderthalb Jahrtausende später Rabbi Akiba gedeutet habe; wenn Mischna, Gemara, rabbinische Deutungen und Hinzufügungen bis auf das, was ein tüchtiger Talmudjünger einst seinen Lehrer fragen wird, auf die Sinaioffenbarung zurückgeführt wird, so zeigt sich darin die ahnungsvolle Erkenntnis, dass das Judentum von seinem Ursprung an verjüngende Triebkräfte in sich barg, welche das Prinzip des Starren mit dem Fliessenden, des Beharrenden mit dem Fortschreitenden, des Gebundenen mit dem Befreienden paarten und dem Judentum die lebendige Entwicklungsfähigkeit verbürgten, die es in jedem Frühling der Geschichte neu erblühen liess. Selbst in den Zeiten scheinbaren Stillstandes waren die religiösen Gedanken und Formen in steter Bewegung, wie unter der starren Eisdecke der Strom lebendig weiterfliesst. Unwiderleglich hat der wissenschaftliche Scharfblick Leopold Löws erwiesen, dass auch in den Zeiten der sogenannten absoluten Herrschaft kodifizierten Religionsgesetzes dasselbe in stetigem Werden war. Immer war der „Gebrauch", der nach der schriftlichen Festlegung des Gesetzes entstand, stärker als das geschriebene Gesetz.

Der historische Nachweis, dass dieser Trieb der lebendigen Erneuerung als Prinzip aller Umgestaltungen des Judentums tatsächlich stets vorhanden war und die — freilich nicht immer geradlinige, aber — unausgesetzt fliessende Entwicklung der Religion ermöglicht und verwirklicht hat, liegt ausserhalb der Grenzen der uns gestellten Aufgabe. Dieser für die Religionsgeschichte des Judentums bedeutsame Nachweis erfordert eine historisch-theologische, streng-wissenschaftliche

Untersuchung, die zum Teil in den Werken der liberalen jüdischen Theologen der letzten hundert Jahre gegeben, zum Teil Zukunftsaufgabe der jüdischen Theologie ist.

Hier haben wir es nur mit der geschichtlichen Darstellung jener neuesten Phase der Entwicklung des Judentums zu tun, welche eine Folge des Eintritts der Juden in die Kultur- und Lebensgemeinschaft der Völker ist und für welche im eigentlichen Sinn der vielleicht nicht ganz zutreffende Name „Reform des Judentums" geprägt worden ist. Denn nicht eigentlich um eine Re-Form, d. h. Wiederherstellung alter Formen und Lehren, nicht etwa um eine Rückkehr zum mosaischen Judentum handelt es sich, sondern um eine aus den verjüngenden Triebkräften erzeugte lebendige Erneuerung des Judentums.

Aber gerade in dieser verhältnismässig kurzen Geschichtsperiode von Mendelssohn bis zur Gegenwart ist der Reichtum des Stoffes so überwältigend, dass ich eine meiner Hauptaufgaben in der sachgemässen Gruppierung und Einordnung des Stoffes unter e i n e n leitenden Gedanken, der mir als geistiger Triebquell erschien, betrachten zu müssen glaubte. In dieser geistigen Zusammenfassung (Synthese), die die wirren Massen zu einer gedanklichen Einheit ordnet, das Unwichtige ausscheidet und das Wichtige ökonomisch verteilt, liegt ja die wahre Aufgabe des Historikers.

Nahe lag die Verlockung, bei den interessantesten Persönlichkeiten und bei der interessantesten Periode, den reichen und bewegten vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, ausführlich zu verweilen und die siebzig mageren Jahre vorher und nachher flüchtiger zu behandeln. Aber gerade die verschwiegenen Anfänge und die stillen Übergangszeiten schienen mir einer psychologischen Erforschung am meisten bedürftig. Knapp und summarisch in der Erzählung der Ereignisse und der Biographie der Persönlichkeiten, war ich ausführlich, wo es galt, die zwischen den Ereignissen liegenden treibenden Kräfte und die grossen geistigen Zusammenhänge aufzuzeigen; und so scheute ich selbst in dieser kurzen Darstellung nicht

vor ausführlichen wörtlichen Zitaten zurück, wo sie mir geeignet schienen, unter der Oberfläche liegende geistige Triebkräfte und Einflüsse nachzuweisen.

Wenn meine Arbeit auch überall auf selbständige Quellenforschung zurückgeht, so sei doch dankbar hier ausgesprochen, dass ich der ausgezeichneten Darstellung der Reformbewegung von dem amerikanischen Forscher David Philipson und der hebräischen Geschichte der Reform von S. Bernfeld viel Anregung und Material verdanke. Dubnows neueste Geschichte des jüdischen Volkes ist ebenso einseitig wie der elfte Band von Graetz. Treffend sagt David Philipson, was sich auch auf Dubnow anwenden lässt: „Graetz schreibt hier nicht als Historiker, sondern als Parteigänger; seine Darstellung ist nicht geschichtlich, sondern polemisch."

Dass ich fast ausschliesslich von Deutschland spreche, findet seine Erklärung und Rechtfertigung in der Tatsache, dass Deutschland Ausgangspunkt und Hauptschauplatz der religiösen Reformbewegung war und für die europäischen Länder auch heute noch ist.

Ursprünglich für die von Ziegler herausgegebenen „Volksschriften über die jüdische Religion" geschrieben und dem Plan und Rahmen dieser Schriften angepasst, erscheint meine Arbeit hier in erweiterter und freierer Gestalt.

Frankfurt a. Main, im Juni 1922.

Seligmann.

Einleitung

Durch die gesamte religiöse Entwicklung des Judentums ziehen sich zwei Gegensätze, die das ewige Thema seiner Geschichte bilden. Wie ein Pendel hat das Judentum in den Jahrtausenden seines Geschichtsgangs zwischen diesen beiden Gegensätzen geschwungen; sie waren die Thesis und Antithesis der jüdischen Entwicklung, die sich mit historischer Notwendigkeit in der Herrschaft ablösten und deren Synthese das Ideal der Entwicklung ist. Alle geistigen Strömungen und Gegenströmungen, alle religiösen Kämpfe, alle inneren Konflikte lassen sich auf diese beiden Gegensätze, die die verborgenen Triebkräfte der Entwicklung sind, zurückführen.

Diese zwei Urquellen sind: Universalismus und Partikularismus, in welchen beiden Worten zugleich all die verwandten, mannigfach differenzierten Gegensätze: Liberalismus und Orthodoxie, Individualität und Autorität, Persönlichkeitsreligion und Tradition, Vorherrschaft der Vernunft und Herrschaft des Gefühlsmässigen, Toleranz und Fanatismus, Ethik und Kultus, Prophet und Priester eingeschlossen sind. Denn Universalismus ist die Entdeckung des Menschen und die aus diesem Erlebnis geborene Sehnsucht, alle nationalen, religiösen und sozialen Schranken durch das rein Menschliche allmählich hinwegzuräumen, alle historisch gegebenen, durch menschliche Satzung entstandenen Hemmungen und Gebundenheiten zu überwinden. Partikularismus ist der fundamentale Trieb der Arterhaltung, der dahin drängt, sich von allem Fremden abzuschliessen, um seine Eigenart zu bewahren, ist das Verharren und Schwelgen in den geschichtlichen Bindungen, in die wir hineingeboren werden. Die seelischen Wurzeln des Universalismus sind genährt von der göttlichen Vernunft, die geheimnisvollen Quellen des Partikularismus entspringen verborgenen Tiefen und dunkeln Instinkten der Menschenseele, für die Pietät, Gefühl, Romantik, Mystik, Irrationalismus nur stammelnde Namen sind. Universalismus schaut mit sehnsuchtsvollen Blicken nach der verheissungsvollen Ferne der

Weltreligion und Menschenverbrüderung und ist darum zugleich persönliche Religion, intimste Religion des Individuums, am liebsten reine Sittlichkeit. Partikularismus sieht starren Auges zurück in die Vergangenheit und spricht: So war es, so haben wir's von unsern Vätern empfangen, und ist darum Volksreligion, soziale Institution und als solche Statutarisches, Dogma, Gesetz, Kultus, religiöser Gebrauch.

Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich die Geschichte des Judentums. Zusammen bilden sie die schöpferischen und erhaltenden Kräfte seiner Entwicklung. Beide verkörpern ein ewiges Verlangen der Menschenseele, eine eingeborene Sehnsucht und Triebkraft. Bald gehen sie weit auseinander und schaffen heftig sich bekämpfende Parteien. Bald fliessen sie mehr ineinander und ergänzen sich. Aus dem Wechselspiel ihrer Abstossung und Anziehung empfängt das Judentum seine treibenden Impulse.

Im Gleichgewicht beider Kräfte liegt die Gesundheit des Judentums. Das Übermass des einen wie des andern führt zur Entartung. Ausschliesslicher Universalismus trägt die Keime der Selbstauflösung in sich. Denn wer sich im Allgemeinen verliert, wer sich nur immer anzupassen weiss, läuft Gefahr, dass nichts von ihm übrigbleibt, dass seine eigene Art, seine Selbständigkeit aufgesogen wird von überlegenen Mächten. Nur kranke Kulturen und überwundene Religionen werden sich bis zur Selbstauflösung anpassen. — Aber auch ausschliesslicher Partikularismus trägt die Keime des Verfalls in sich. Wer sich in sich selbst verschliesst, wer sich gar nicht anzupassen und in neue Zeiten und Verhältnisse zu schicken vermag, wer dem Naturgesetz der Entwicklung, das auch in der Geschichte waltet, widerstrebt, der wird im erbarmungslosen Kampf ums Dasein zugrunde gehen. Das Zusammenwirken und die Ablösung beider Momente sichert dem Judentum seine Entwicklungsfähigkeit. Aus Anpassung und Vererbung, aus Universalismus und Partikularismus geht, wie die natürliche, so die geschichtliche Entwicklung hervor.

Je nachdem das eine oder andere Element vorherrschend

war, trägt das Judentum einen universalistischen oder partikularistischen Charakter. Es gab Perioden in der Geschichte des Judentums, die vorwiegend ein universalistisches Antlitz zeigen, so die Zeit der Propheten und ganz besonders die der hellenistischen Propaganda, als Millionen aus den Völkern der Erde dem Judentum zuströmten. Dann gab es wieder langandauernde, tausendjährige Zeiträume, in denen der Partikularismus so vorherrschend war, dass das Judentum seine messianischen Königsträume im letzten Winkel seines Gedächtnisses verlor. Aber immer wieder kamen Zeiten, da es sich aus seiner Abschliessung aufraffte und sich durch Aufnahme neuer Bildungselemente und durch sozialen Anschluss an die Völker befähigte, im Weltenkonzert mit zu spielen, ohne seinen eigenen Grundton zu verlieren.

Jedem Geschlecht und jedem Zeitraum erwuchsen wie von selbst aus den Urkräften des Judentums die Bedingungen, unter denen allein man leben konnte. Änderten sich die Einflüsse von aussen, so änderten sich auch die Gegenwirkungen. Wenn der Sturmwind über die Erde ging, zog sich das Judentum von selbst in sich zurück, um in sich Schutz und Zuflucht, Kraft und Würde zu finden. Wenn sich die Zeiten draussen weiteten, wenn der Freiheit Rauschen über die Erde ging, flog das Judentum von selbst der verwandten Zeit entgegen; dann weitete es sich auch und zeigte, dass es die Fähigkeit zum Anschluss in sich trug. Aber mit der Fähigkeit allein war es nicht getan. Diese konnte Jahrhunderte lang schlummern, wenn der erweckende Anstoss von aussen fehlte. Immer nur durch den Zusammenstoss mit neuen begehrenswerten Kulturen konnte der latente universalistische Trieb geweckt werden.

Es geht eben dem Judentum nicht anders wie anderen Gesamtheiten. Wer sich von der Berührung fremden Geistes ängstlich oder hochmütig fernhält oder gewaltsam davon ferngehalten wird, zeigt bald keine Bewegung und keinen Fortschritt.

Jeder Fortschritt in der Geschichte, jede bedeutsame, wir-

kungsreiche Bewegung entwickelt sich nur aus der Verbindung zwischen fremdem und einheimischem Geist. Denn so reich auch die ursprüngliche Kraft eines Volkes ist, so triebkräftig auch seine natürlichen Keime sind, es kommt ein Tag, wo die Kulturkraft sich erschöpft hat. Das sehen wir an dem reichbegabten Volk der Griechen und an all den andern einst blühenden Völkern, deren Kraft dahinwelkte wie ein ausgelebtes Menschenleben, und die altersschwach und erschöpft in die Gräber der Geschichte stiegen, weil ihnen entweder die Fähigkeit oder die Gelegenheit fehlte, sich durch Befruchtung mit fremdem Geiste wiederzugebären. Die Renaissance der europäischen Völker erfolgte durch die Vermählung mit dem Geiste des klassischen Altertums. Die Reformation in Deutschland war die Frucht des aufblühenden Humanismus. So beginnt die Wiedergeburt des Judentums mit der Annäherung an die europäische Kultur.

Zwei Momente mussten demnach zusammenwirken, um die Reform des Judentums herbeizuführen: das innere Moment des unverbrauchten Vorrats an universalistischer Energie, die trotz fast zweitausendjährigen Abschlusses und Stillstandes vorhanden war und nur des Augenblickes harrte, um freudig ans Tageslicht zu treten; und das äussere Moment: der Eintritt des Judentums in die europäische Kultur und der gesellschaftliche Anschluss an die Völker Europas und der Neuen Welt. Das innere Moment, das im Universalismus des Judentums gegeben war, schuf die Möglichkeit, das äussere Moment, das im Anschluss an die nichtjüdische Welt lag, gab den Anstoss zur Reform. Die universalistische Fähigkeit drängte, als der Augenblick der Entscheidung gekommen war, mit geschichtlicher Notwendigkeit zur Wirklichkeit religiöser Neugestaltung.

Die Wirklichkeit fragt nicht nach Theorien. Sie setzt sich durch mit elementarer Urkraft, ohne Nachdenken über ihre Berechtigung, fast mit der Naivität des Selbstverständlichen. Sie triumphiert über alles, keine Widerstände können sie vernichten. Unsern eignen Gegentrieben selbst, unsern Verstan-

des- und Herzensgründen setzt sie ihre unbezwingliche Macht entgegen.

Das liberale Judentum ist berechtigt, weil es da ist. Es existiert nicht als Programm, sondern als lebendige Tatsache. Es ist kein ausgeklügeltes System von Theologen, nicht wie Luthers Tat in einem grossen geschichtlichen Augenblick geboren, durch einen Reformator oder eine religiöse Behörde auf einmal als ein sichtbarer Bruch mit der alten Lehre vollzogen, sondern ein allmählich mit unwiderstehlicher geschichtlicher Notwendigkeit Gewordenes. Aus dem Willen des Volkes geboren, wird es vom Willen des Volkes getragen. Wozu dieser Volkswille drängt, was seine Lebensinstinkte fordern, das geschieht.

Vom Volke, dem lebendigen Träger des Judentums, nicht von Reformatoren ist die Reform ausgegangen. Bei allen Umwandlungen im zeremoniellen Tun und Lassen des Einzelnen, im Unterricht, ja in der ersten Zeit selbst auf dem Gebiete des Synagogenkultus, haben die Gemeinden alles getan. Der Anstoss zu allen Veränderungen ging von Gemeindevorstehern, von Finanzmännern, von Kaufleuten, von Akademikern, von Volkslehrern, also von sogenannten Laien aus. Innerhalb der Gemeinden erfolgte der Umschwung in Gesinnung, im Denken und im Handeln ohne, ja gegen den Willen ihrer geistlichen Führer. Gewissensfreiheit, Freiheit von zeremonieller Bevormundung durch Aufhebung des Banns, die neuen Schulen, die neuen Institutionen, alle Errungenschaften der Reform, erkämpften sie sich oft in heissem Kampf und Ringen gegen ihre Rabbiner. Eine solche Kluft tat sich infolgedessen zwischen Gemeinden und Rabbiner auf, dass die Gemeinden, nach dem Tode der alten Rabbiner, Jahrzehnte lang keine religiösen Führer mehr anstellten. Sie liessen die grossen Rabbinatssitze verwaist und begnügten sich mit den bedeutungslosen Rabbinatsbeisitzern, deren sie für die Beaufsichtigung und Handhabung der rituellen Institutionen, die erhalten blieben, bedurften.

Es ist eine nicht zu bestreitende Tatsache: Nicht von Rab-

binern ist die Reform ausgegangen. Die berufenen religiösen Führer standen grollend im Winkel und jammerten über Verfall der Zeiten, über Aufruhr und Glaubensuntergang. Ratlos, verwirrt, ohne Verständnis sahen sie das Neue wie ein Schicksalsverhängnis nahen. Der greise Oberrabbiner Hirschl Levin, kein Fanatiker, sondern eher ein Freund der Bildung und Wissenschaft, der Verehrer Mendelssohns, äussert gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts den Wunsch, sein rabbinisches Amt niederzulegen und nach Jerusalem auszuwandern, da er den Verfall des religiösen Lebens unter den deutschen Juden nicht mehr mitansehen könne. Sein Abschiedsbrief an die Gemeindeältesten ist ein wehmütiges Klagelied des alten Judentums, das zum Aussterben verurteilt sei.

Andere Rabbiner, die ebensowenig Verständnis für die neue Zeit haben, die für das Judentum heranbricht, die aber aus anderem Holz geschnitzt sind als der milde Oberrabbiner von Berlin, setzen alle Mittel in Bewegung, um den neuen Geist aufzuhalten. Sie vertreten ihm den Weg mit Verketzerung und Bannsprüchen.

Der berühmte Altonaer Rabbiner Raphael Cohen, Grossvater Gabriel Riessers, machte durch seine unbeugsame Strenge einen grossen Teil seiner Gemeinde aufsässig. Und der gefeierte Pressburger Rabbiner Mose Sopher beschwört in seinem Testament seine Nachkommen: „Lasset euch niemals ein in die verderbliche Gemeinschaft mit den Übeltätern, den Neuerungssüchtigen, welche um unserer vielen Sünden willen sich von dem Ewigen und seinem Gesetz entfernt haben! Wohnt nicht in deren Nähe und verbindet euch mit ihnen auf keine Weise. Die Bücher des Rabbi Mose aus Dessau (Mendelssohn) rühret nicht an! Die Töchter mögen deutsche Bücher lesen, jedoch nur solche, die nach unserer Weise, auf Grund der Auslegung unserer Lehrer seligen Andenkens, verfasst sind, durchaus keine anderen! Haltet euren Fuss fern vom Theater, ganz und gar, dies verbiete ich euch auf das entschiedenste! Seid gewarnt, nicht eure israelitischen Namen, Sprache und Kleidung — Gott bewahre — zu verändern!

Niemals saget: ‚Die Zeiten haben sich geändert!‘ Wir haben einen alten Vater, gepriesen sei sein Name, der sich nie verändert hat und nie verändern wird!"

Aber vergebens war der Notschrei und die Beschwörung. Keine Gewalt und kein Totschweigen kann die geschichtsnotwendige Entwicklung verhindern. Der lebendige Strom des Volkswillens bahnt sich durch Felsgestein und Wüstensand seinen Weg, alle Hindernisse, die sich ihm entgegenstellen, niederreissend.

Zunächst waren es die Intelligenten und Wohlhabenden, diejenigen, welche geistig und sozial den Anschluss an die europäische Kulturwelt gefunden hatten, dann allmählich immer mehr wachsend, die breiten Massen der westeuropäischen Judenheit, die mit dem Fortschritt ihrer Bildung sich dem altjüdischen Leben und Denken entfremdeten, bis, in unserer Zeit, abgesehen von einem immer kleiner werdenden Kreis, fast die gesamte moderne gebildete Judenheit auf dem nichtorthodoxen Standpunkt angelangt ist. Sie halten von dem ungeheuren Komplex biblischer, talmudischer und rabbinischer Vorschriften und sie glauben von dem einst aufgestellten und geglaubten Lehrinhalt den grössten Teil nicht mehr, fühlen sich aber nichtsdestoweniger als Juden.

So hat das orthodoxe Judentum unmerklich aufgehört, die Religion der ungeheuren Mehrzahl der Juden Westeuropas und der neuen Welt zu sein. Es ist aus dem Leben geschwunden, wenn es auch offiziell nicht aufgegeben worden ist. Dieses offizielle Judentum ist allmählich für die moderne Judenheit eine Buchreligion geworden, eine blosse Lehre, von der sich das Leben abgewandt hat.

Mit dieser unumstösslichen Tatsache hat man sich selbst im orthodoxen Lager stillschweigend abgefunden und nimmt sie als unabänderlich und beinahe selbstverständlich hin. Wie wäre es auch denkbar, dass in Deutschland auch nur ein einziger orthodoxer Jude nach dem Testament des Rabbi Mose Sopher lebte! So ist die Reform unaufhaltsam selbst in die offiziellen Hochburgen der Orthodoxie eingezogen.

Im Bewusstsein ihrer numerischen Schwäche haben die deutschen Orthodoxen durch die Agudas Jisroel Anschluss und Stärkung gesucht bei der ungeheuren Majorität der altorthodoxen Judenheit in den osteuropäischen Ländern, die von dem Wellenschlag moderner Bildung noch unberührt sind. Aber wie lange noch, dann wird auch zu den Millionen osteuropäischer Juden, im unaufhaltsamen Gang der Entwicklung, das Licht und die Freiheit kommen und wird mit geschichtlicher Notwendigkeit denselben Umschwung aller jüdischen Verhältnisse dort zur Folge haben, den Licht und Freiheit bei uns gehabt haben. Wer daran zweifeln wollte, der sehe sich die nach Westeuropa und der neuen Welt verschlagenen russischen und galizischen Juden an. Sie selbst, und wenn nicht sie, dann ihre Kinder und Enkel gehen denselben Weg, den einst in Deutschland die ersten Generationen nach Mendelssohn gegangen sind.

Und alle diese von der Orthodoxie abgefallenen Elemente (soweit sie nicht zu einer anderen Religion übergegangen sind oder sich als freireligiös bekennen) betrachten sich, wie bereits gesagt, als Juden. In ihrer Seele wohnt ein instinktives Bewusstsein, dass man Jude sein könne, auch ohne orthodoxer Jude zu sein. Sie tragen den Willen zum Judentum tief in ihrem Herzen. Und der Wille zum Judentum ist das Entscheidende.

Vor Zeiten sassen die Lehrer des Judentums zusammen und hielten Rat, was das Kriterium der Zugehörigkeit zum Judentum sei. Der eine sprach: „Was du nicht willst, dass man dir tu', das füge nicht dem Nächsten zu, das ist der ganze Inhalt des Judentums, alles andere ist nur Kommentar." Ein anderer erklärte: „Jeder, der den Götzendienst verneint, wird Jude genannt." Der dritte meinte dagegen: „Gott spricht, mögen die Kinder Israels mich aufgeben, wenn sie nur mein Gesetz halten." So erblickt auch der Verfasser des Semag, Rabbenu Mose aus Coucy, in der mündlichen Lehre das charakteristische Kriterium des Judentums, da ja die schriftliche Lehre, die Bibel, bereits Gemeingut aller Nationen geworden sei.

Aber nicht Nächstenliebe, nicht Verehrung des einzigen

Gottes, nicht Religionsgesetz ist das Fundamentale. Eines war es, was zu allen Zeiten und in jedem Geschlecht im Innern des Judentums waltete als seine lebendig schaffende Kraft. Eines war es, was das Judentum durch alle Jahrtausende der Weltgeschichte erhalten und alle wechselnden Erscheinungsformen und Gedanken geschaffen hat. Und das eine was da war und ist und sein wird als Vorbedingung des Bestandes des Judentums, ist: der Wille zum Judentum.

Man hat oft die Frage aufgeworfen: Was hat das Judentum erhalten? Man hat mancherlei Antworten darauf gegeben, und vieles musste wohl zusammenwirken, um das Wunder unseres Fortbestandes zu vollbringen. Eines aber war es, woraus alles andere hervorgegangen ist und worauf alles andere beruht: der Wille zum Judentum. Der Wille ist alles. Zuerst mussten unsere Väter das Judentum erhalten wollen, ehe es sich erhielt. Man sagt freilich, das Judentum habe die Juden erhalten, die Religion, der Glaube, die Idee sei das Unzerstörbare. Aber hat die Religion, die Idee, auch diejenigen erhalten, die nicht erhalten sein wollten, die zehn Stämme, die Hellenisten, die Abtrünnigen in allen Jahrhunderten? Was wäre aus dem Judentum geworden ohne den Willen unserer Väter und Mütter? Wäre es nicht in Vergessenheit geraten, mit Nacht bedeckt, gleich den Geisteskulturen aller asiatischen Völker, ohne den beispiellosen Selbsterhaltungswillen der Geschlechter Israels? Ungebrochen wanderten sie von Land zu Land, von Ort zu Ort, durch tosende Fluten und Feuersflammen, durch tobende Völker und zusammenstürzende Welten und trugen ihr Judentum mit sich. Die Kraft, die sie tragen und alles ertragen liess, war — ihr Wille zum Judentum.

Der Wille zum Judentum liess die Weggeführten nach Babel sprechen: „Wenn ich dein vergässe, Jerusalem, versage meine Rechte!“ Der Wille zum Judentum liess das Judentum fortleben auch nach dem Aufhören seiner nationalen Existenz und gab ihm die Fähigkeit, ein geistiges Vaterland an Stelle des natürlichen Vaterlands sich zu erbauen. Der Wille zum

Judentum liess das Judentum sich überall so einrichten, dass es auch unter vollkommen veränderten Verhältnissen weiterleben konnte. Gab es keinen Tempel mehr, so musste es auch ohne Tempel gehen; gab es keine Opfer mehr, so musste es auch ohne Opfer gehen; gab es keine Priester mehr, so musste es auch ohne Priester gehen; gab es keine Könige und kein Synhedrium, keine Obrigkeit und keine Behörden mehr, kein Strafrecht und kein Zivilrecht, kein Agrargesetz und kein Reinheitsgesetz mehr, so musste es auch so gehen und ging auch so, dann setzte der Wille zum Judentum an Stelle des Tempels die Synagogen, an Stelle der Opfer das Gebet, an Stelle der Priester die Familie, dann erklärte der Wille zum Judentum alle Gesetze, die nicht mehr erfüllt werden konnten, für suspendiert und schuf sich neue Erscheinungsformen, türmte sie wie Wälle und Mauern um sich auf, zog Gräben rings um sich, mitunter so voll Wassers, dass sie überliefen, wenn dieser Wille zum Judentum es für notwendig hielt; konnte aber zu anderer Zeit alle Gesetze für aufgehoben erklären (bis auf drei: Mord, Blutschande und Verleugnung des Judentums), falls die Erhaltung des Judentums in todatmender Gefahr es notwendig machte. Der Wille zum Judentum erschwerte, wenn es an der Zeit war zu erschweren, und erleichterte, wenn es an der Zeit war zu erleichtern. Ein Psalmvers, der seinem eigentlichen Sinne nach ein Alarmruf ist, für Gott zu wirken, weil die Thora verlassen sei, wird im Munde der Rabbinen zu einer Entschuldigung, man dürfe die Thora verlassen, wenn es gelte, für Gott zu wirken. Und einer der bedeutendsten Talmudlehrer prägt den vernünftigen Grundsatz: „Man legt dem Volke keine Gesetze auf, wobei die Mehrzahl nicht bestehen kann." Da die Juden in Persien nicht leben können, ohne das Landesgesetz anzuerkennen, bestimmt der führende Lehrer Mar Samuel, dass das Landesgesetz für die Juden verbindlich sei. Da die europäischen Juden nicht orientalische Gewohnheiten in Europa fortsetzen konnten, erliess Rabbenu Gerschom eine Verordnung gegen die Polygamie. Als die islamitische Philosophie durch hundert Tore in das

Judentum eindrang, als die Polemik der Karäer dazu drängte, konnte das Judentum, das bis dahin sich lange Jahrhunderte von der Wissenschaft abgeschlossen hatte, mit der Wissenschaft auf einmal wieder sich befreunden und einen Saadia, ibn Esra, Maimonides und all die anderen leuchtenden Sterne auf den Plan rufen, die am Himmel des spanischen Judentums leuchten. Alles aus den Notwendigkeiten der Zeit, aus dem angeborenen Selbsterhaltungstrieb, aus dem Willen zum Judentum.

So ist der Wille zum Judentum der Vater aller wechselnden Erscheinungsformen und Gedanken des Judentums. Gewiss hat der Wille seine Motive. Aber diese Motive ruhen unter der Schwelle des Bewusstseins. Ohne verstandesmässige Willensentscheidung sind wir durch Geburt und Erziehung, durch Schicksal und Milieu in eine bestimmte seelische Atmosphäre hineingestellt, sind das Resultat imponderabler Einwirkungen, die sich zum Willen gestalten. Wir haben diesen Willen zum Judentum als eine empirische Tatsache hinzunehmen, als das Irrationale, als das Wunder, vor dem wir in Ehrfurcht uns beugen. Gottesgewaltig ist es in uns da als Gesetz unseres Lebens. Es ist da, wie die Liebe der Mutter zu ihrem Kinde, wie die Liebe des Menschen zu seiner Heimat. Es entspringt aus Urtiefen des Herzens. Es ist ein Bestandteil unseres Herzens. Unzerstörbar, unbesiegbar, unwiderlegbar, weil das Herz unzerstörbar, unbesiegbar, unwiderlegbar ist. Reisset es aus dem Herzen! Ihr könnt es nicht! Es ist stärker als wir. Eher könnten wir einen Stern aus der Himmelskrone brechen, als dieses Unbeschreibliche, Dunkle, was uns zu Juden macht, aus unserm Herzen reissen. „So spricht der Ewige, der die Sonne bestellt hat zum Licht bei Tage, den Mond und die Sterne, um nach ewigen Gesetzen zu leuchten in der Nacht, der das Meer aufwühlt, dass seine Wellen brausen, Adonai Zebaoth ist sein Name: Eher werden diese Gesetze aufhören, eh' der Same Israels aufhören wird, mir ein Volk zu sein ewiglich."

Wir können uns — als Gesamtheit — nicht losreissen

von den Wurzeln unseres Seins. Der Wille zum jüdischen Dasein bäumt sich auf gegen die Vernichtung. Dreitausend Jahre Weltgeschichte haben es bewiesen, dass es unmöglich ist, den Willen zum Judentum zu vernichten.

Wir können's nicht und die Welt kann es nicht. „Seit meiner Jugend haben sie mich bedrängt, aber überwältigt haben sie mich nicht. Auf meinem Rücken haben die Pflüger gepflügt und ihre Furchen gezogen." Zum Gespenst haben sie mich gemacht, weil ich nicht sterben konnte. Aber ein Gespenst ist tot. Doch das Judentum ist lebendig. Aus jedem Druck hat es sich erhoben, hat den Staub abgeschüttelt und war, wie in seinen Frühlingstagen, blühend in Lebensfülle. Dreitausend Jahre sind wir Juden geblieben und heute noch sind wir Juden, weil der Wille zum Judentum in uns lebt, der uns übergewaltig im Judentum festhält; weil, Jude zu sein, eine Naturmacht in uns ist, eine Quelle unseres Lebens, ein Element unseres Seins, urlebendig, ureingeboren.

Hinterher erst kommt der Verstand und sucht und findet in jedem Zeitalter und in jedem Geschlecht andere Gründe, andere Stützen für das jüdische Leben, das wir leben wollen. Und jeder findet andere Gründe und immer bessere Gründe und Theorien und meint nun wirklich, aus diesen Gründen, aus der Bewunderung der Wahrheit oder Schönheit oder Grösse des Judentums, oder sonst warum Jude zu sein; und jeder hat darum seine eigene jüdische Wahrheit, seine eigene jüdische Lehre, seine eigene jüdische Anschauung und Auffassung und erklärt sich, weil jedem die eigenen Gründe die besten sind, für den besseren, für den echten, für den wahren Juden.

Aber nicht die jüdische Lehre, nicht das jüdische Bekenntnis, nicht die jüdische Auffassung, mit einem Worte, nicht die Theorie, ist das Erste, das Ursprüngliche, das Treibende, das Erweckende, sondern der Wille zum Judentum ist die Triebfeder zu allem, die Erklärung von allem, das Bleibende im Wechsel, der ewige Geist, der sich den wechselnden Körper baut.

Er ist ein Stück unserer Persönlichkeit, unser erweitertes Ich. Oft schlummert er im Verborgenen, oft glimmt er nur, wie der Funke unter der Asche. Aber plötzlich erwacht er und lodert zündend in unserm Bewusstsein empor. In religiös bewegten Zeiten oder in politisch erregten Epochen, wenn man uns angreift an unserer Ehre, wenn man uns ächtet und schmäht, wenn man unsere Heiligtümer schändet, wenn man unseren Glauben verleumdet, wenn uns der Zorn und die Verachtung gegen die Abtrünnigen, gegen die Überläufer und Fahnenflüchtigen heiss in der Seele emporsteigt. Dann kommt's wie eine neue Welle einhergebraust, die uns emporträgt, dann packt es uns plötzlich mit Himmelsgewalt und reisst die trägen Massen sturmgleich mit sich fort, dann fühlen wir etwas in uns vom heroischen Enthusiasmus, der unsere Väter und Mütter zu glaubenstrunkenen Märtyrern werden liess.

Dieser Wille zum Judentum ist ein neutraler Boden, auf dem sich alle Parteien des Judentums zusammenfinden können und tatsächlich auch zusammenfinden. Er ist stärker als alle Parteiunterschiede. Denn alle Parteiunterschiede sind Verschiedenheiten des Weges, der Wille zur Erhaltung des Judentums ist das einigende Ziel. Die Orthodoxie glaubt das Judentum für sich und ihre Kinder nur erhalten zu können auf *ihrem* Weg, der Zionismus glaubt dasselbe nur auf *seinem* Weg erreichen zu können und das liberale Judentum ist der Überzeugung, dass das Judentum nur auf seinem Wege bewahrt werden könne. Man kann die Berechtigung jedes Standpunktes, die Richtigkeit jedes Weges von der anderen Seite aus anfechten und bestreiten, nur die Berechtigung des Willens zur Erhaltung des Judentums nicht. Wo man darum von orthodoxer oder zionistischer Seite das liberale Judentum fanatisch bekämpft und sich bemüht, es als Schädling hinzustellen, ihm die Existenzberechtigung abzusprechen, da spricht man ihm den Willen zum Judentum ab.

Aber lebt dieser Wille zum Judentum nicht in irgendeiner Weise selbst in den Seelen derer, die man so leicht bereit ist

als die Indifferenten zu bezeichnen? Stellen diese nicht ihre Persönlichkeit, ihre Zeit, ihre Kraft, ihre reichen pekuniären Beiträge ohne Zwang, selbstlos und in freier Hingabe in den Dienst des Judentums? Sie schliessen sich zu jüdischen Verbänden zusammen, werden Mitglieder jüdischer Logen und suchen, weil sie den Zusammenhang mit den alten Lebensformen des Judentums verloren haben, in dieser neugeschaffenen jüdischen Betätigung die neue Lebensform ihres Willens zum Judentum. Sie lassen sich ihre Heimatberechtigung im Judentum nicht bestreiten. Und diese wird ihnen auch nicht bestritten.

Indessen so oft auch diese Art jüdischer Betätigung als liberales Judentum angesprochen wurde, muss das liberale Judentum es weit von sich weisen, mit ihr identifiziert zu werden. Denn liberales Judentum, so wie es von seinen massgebenden Vertretern verstanden wird, bedeutet lebendiges religiöses Judentum und erstrebt den pietätvollen Ausgleich zwischen dem von den Vätern überlieferten positiven Judentum und dem Denken, Empfinden und den Lebensmöglichkeiten unserer Zeit.

Da über Bedeutung und Aufgabe des liberalen Judentums — bis in die eigenen Reihen hinein — Unklarheit besteht, erscheint es geboten, an dieser Stelle die Grundfragen zu erörtern und klarzustellen.

Liberalismus ist nach seiner historischen Grundbedeutung zunächst weder ein positives Programm noch ein System, weder eine Organisation noch eine Partei, überhaupt keine dingliche Wirklichkeit, sondern eine Stimmung, eine Geistes- und Willensrichtung, eine Denkweise, eine Gesinnung, eine Seelenverfassung. Geschichtlich entstanden aus der Reaktion gegen absolutistische Autorität auf politischem und religiösem Gebiet, als Auflehnung gegen Polizeistaat und Kirchenregiment, will der Liberalismus die Persönlichkeit freimachen von Bevormundung und Bindung. Wenn der Staat — so wir vom Politischen, das uns hier nicht beschäftigt, absehen — es als seine Aufgabe betrachtete, das religiöse und sittliche Leben

zu regeln und zu reglementieren, wenn er der Kirche — auch der jüdischen Kirche durch Anerkennung des rabbinischen Bannrechts und der Polizeigewalt der Vorsteher — seinen starken Arm lieh, so begann seit den Tagen der englischen Revolution, angeregt durch die wissenschaftlichen Abhandlungen J. Lockes über die Staatsregierung (1689), verbreitet und popularisiert durch Voltaire, in Deutschland propagiert durch Kant (Einleitung zur Rechtslehre 1797), Wilhelm von Humboldt (Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen), Schiller (Don Carlos), der Befreiungskampf der Persönlichkeit aus dem Zwang des Staates.

Für das Judentum geschah der entscheidende Schritt, nachdem Mendelssohn zuvor schon in seinem Jerusalem seine Stimme für Gewissensfreiheit erhoben hatte, durch David Friedländer, der in seiner Denkschrift an die Preussische Staatsregierung (1787) sich in einem besonderen Abschnitt über die Nachteile der rabbinischen Gewalt ausliess, mit dem Erfolge, dass durch eine königliche Verordnung vom Juni 1792 der rabbinische Bann und die Polizeigewalt des Vorstands aufgehoben wurde. Aber auch da, wo der rabbinische Bann noch weiter bestand, hatte er seine Macht über die Gemüter verloren, wie nicht nur der Spott Mendelssohns über die Donnerkeile der Eiferer, sondern vor allem die offene Meuterei der Hamburger und Altonaer Grosskaufleute um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts gegen den letzten Bannspruch ihres gefeierten Grossrabbiners Raphael Cohen beweist.

So ist Liberalismus zunächst nichts anderes als das seelische Freiwerden von dem Druck ererbter Formen und Gesetze, von der ganzen Last der Vergangenheit. Ein Sturm und Drang, der die Geister durchbraust, eine Auflösung aller Tradition, ein hemmungsloser Individualismus, der der eigenen Persönlichkeit, dem einzelnen Ich alles Recht gegen die bindenden Mächte der Geschichte zuerkennt. „Bin ich um des Staates willen da, oder ist der Staat um meinetwillen da“, fragt der

politische Liberalismus. „Bin ich um der Religion willen da, oder ist die Religion um meinetwillen da“, fragt der religiöse Liberalismus; und beide ziehen die letzten Konsequenzen dieser Fragen, beide leugnen die Ansprüche der Vergangenheit, uns Fesseln und Bindungen aufzuerlegen und münden an der äussersten Grenze in politische und religiöse Desorganisation und Anarchie.

Der Liberalismus in dieser seiner vorbereitenden Erscheinungsform ist in der Tat nichts weiter als ein Auflehnen und Verneinen, ein Zerbrechen alter Tafeln, ein in seiner Weite und Horizontlosigkeit verschwimmender Universalismus, ein Auszug aus Ägypten in die Wüste einer leeren Unendlichkeit.

Aber so wenig der Mensch in einem luftleeren Raume leben, so wenig der Baum, der mit seinen Wurzeln aus dem Erdreich ausgerissen ist, weiter blühen und Frucht tragen kann, so wenig kann eine Gesamtheit in der seelischen Verarmung einer inhaltleeren Allgemeinheit, in der Losgerissenheit von aller geschichtlichen Vergangenheit weiterbestehen.

Das Judentum ist eine religiös-historische Gemeinschaft und bedarf zu seinem Bestehen, als Voraussetzung seiner Existenzmöglichkeit, der Einfügung in bestimmte Ordnungen und Bindungen. Wenn der Staat diese Bindungen durch seine äusseren Machtorgane erzwingt, ist das Judentum auf freiwillige Bindung angewiesen. Es besitzt als Bundesgenossen nichts anderes als den in seinen Angehörigen vorhandenen und vorausgesetzten Willen zum Judentum. Ist der Wille zum Judentum, der starke Lebenswille der jüdischen Gemeinschaft, noch vorhanden, so muss er — nach Ausscheidung der zersetzenden Krankheitsstoffe, nach Überwindung des Fiebers, das durch die Ansteckungsgifte von aussen den Organismus in Gefahr gebracht hatte, zur Gesundheit zurückfinden.

So ist der neue Liberalismus entstanden, der nichts anderes ist als die Möglichkeit des Jude-seins für diejenigen, die den Willen zum Judentum mit dem Willen zur freien Persönlichkeit zu verbinden suchen. Nicht anders aber kann diese Verbindung gelingen, als dass wir uns zum Judentum hin und

das Judentum sich zu uns hin reformieren. Wir müssen mit suchender Seele zu den grossen Schöpfungen der Vergangenheit zurückkehren, um die sinngebundene alte jüdische Welt in uns auferstehen zu lassen und die alten Gedanken mit neuem Inhalt zu erfüllen. Das ist der Sinn des liberalen Judentums, dass es aufbauend und erhaltend sein will, dass ihm nicht mehr das Liberale, sondern das Judentum das Wesentliche ist, dass die freie Persönlichkeit sich freudig in die alten Ordnungen einfügt.

Um diese freiwillige Bindung und Hingabe aber zu verwirklichen, darf das Judentum keine enge und peinliche Religion sein, keine Religion mit starren Dogmen und unveränderlichen Formen, sondern eine Religion, die bestehen kann vor dem Richterstuhl der Wahrhaftigkeit, eine Religion, so weit und frei, voll Schönheit und Kraft, dass die Geister und Herzen ihr zufliegen müssen.

Gegen seinen Zweck der Selbsterhaltung wäre es sowohl, wenn das Judentum auf religiöse Existenznotwendigkeiten verzichtete, als auch wenn es sich in unheilbaren Widerspruch mit dem Leben, mit dem schlichten Denken, mit der vielseitigen geistigen Entwicklung setzt. Was die Mehrzahl, die den starken Willen zum Judentum hat, als drückende Last empfindet, was das Leben hemmt und lähmt, was von der fortschreitenden Erkenntnis als unhaltbar angesehen wird, mit einem Wort, was nicht mehr lebendig ist und nicht mehr zum Leben erweckt werden kann, das lehnt das liberale Judentum im Interesse der Erhaltung des Judentums ab.

Es wird freilich gesagt, dass die peinliche Gesetzestreue es gewesen sei, was das Judentum erhalten habe. Aber schon Professor Lazarus hat treffend darauf erwidert: „Nicht die Gesetzlichkeit hat die Treue erzeugt, sondern aus der Treue stammte die Gesetzlichkeit; nicht wegen ihrer Strenge, sondern trotz derselben haben sie den Glauben bewahrt. Und so lange haben sie beide bewahrt, als die Peinlichkeit des übertrieben entwickelten Gesetzes sie nicht an der Teilnahme an

den allgemeinen Kulturinteressen gehindert hat, von denen sie durch eine grausame Barbarei abgedrängt waren."

Heute stehen wir mitten in einem gewaltigen Geschichtsprozess. Aus mehr als tausendjähriger Absonderung sieht sich das Judentum mit einemmal in das Getriebe einer lebensvollen, gärenden Zeit geworfen. Eingetreten in die Bildung unserer Zeit, in das wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Leben unseres Vaterlandes, eingeschlossen in den festgefügten Organismus der Gegenwart, voll brennender Begierde, jede schlummernde Kraft zu entfalten, beherrscht von der künstlerischen und wissenschaftlichen Stimmung unserer Umgebung, hängen wir mit allen Fasern unseres Seins an dieser neuen, reichen uns umflutenden Kultur. In dem langen Zeitraum unserer Geschichte war die äussere und innere Lage des Judentums nicht wie heute. Es ist, als lägen Jahrtausende zwischen den Tagen unseres Auszugs aus dem Ghetto und heute.

Das muss auf unsere religiöse Überzeugung und Stimmung zurückwirken, und darum kann unsere seelische Einstellung, unser Glaube, unser Kultus, die ganze äussere Form unserer Gottesverehrung nicht unverändert bleiben. Können wir die Uhr unserer Zeit zurückstellen? Sollen wir den Eintritt in die Kultur und soziale Lebensgemeinschaft unseres Vaterlandes ungeschehen machen? Sollen wir die europäische Bildung aus unserer Seele reissen?

Alle Verehrung vor der frommen Väter Weise. Menschen wie Völker schöpfen ihre tiefste Kraft aus der Ehrfurcht vor der Vergangenheit, die vielleicht die adeligste Eigenschaft der menschlichen Natur darstellt.

Nicht oft genug können wir es uns in das Gedächtnis zurückrufen: Wir sind die Resultate früherer Geschlechter. Aus uns selbst sind wir fast nichts, leere Gefässe, die einen Inhalt erst gewinnen, wenn sie aus dem Reichtum früherer Zeiten schöpfen. Was wir sind, sind wir durch die Geschichte.

Und zumal, was wir Juden sind. Denn die Religion ist unser Lebenselement, unsere einzige Lebensberechtigung. Und auf

religiösem Gebiete gab es nur eine grosse originale Zeit voll genialer Schöpfergrösse, die Zeit der Bibel, der Propheten und Psalmisten.

Aber liegt nicht in dieser Tatsache gerade eine verborgene Gefahr für alle kommenden Geschlechter? Wir leiden, schon von der Zeit der Talmudlehrer an, an unserer zu grossen Vergangenheit. Das allzureiche Erbe unserer Väter macht uns religiös unmündig. Das ist ein Grundgesetz der menschlichen Natur, dass sie allemal in sich verarmt, wenn sie nur von den Schätzen der Vorfahren zehrt. Selbst erworben haben, nicht nur ererbt haben sollen wir unsere Religion. Aus uns muss die Religion gewachsen sein, nicht aber dürfen wir in dieselbe nur hineinwachsen. Fromm sein, heisst eigene Religion, nicht nur die Religion der Väter haben. Ein einziges Körnlein eigener Frömmigkeit wiegt mehr, als die Aneignung der gesamten Frömmigkeit der Vergangenheit. Religion ist nicht dasselbe wie Verehrung der Vergangenheit, Frömmigkeit nicht dasselbe wie Pietät.

Wir beten täglich: „Unser Gott und Gott unserer Väter." Aber ist der Gott unserer Väter wirklich auch unser Gott? Ist er der Atem unserer Seele? Ist er die Kraft, die die Seele vom Schmerze befreit und die Lebensstürme beschwichtigt? Ist er unser höchstes Gut? Haben wir den grossen Glauben, der unseren Lebensmut beflügelt? Könnten wir ihn nicht haben? Sind wir in schlechteren Zeiten geboren? Sind wir verurteilt zu schwächlichen Spätlingen der Vergangenheit? War Gott nur vorübergehend nahe in einem kurzen Augenblick Weltgeschichte und hat sich seitdem vom Menschengeschlecht zurückgezogen? War Gott nur ein Gott der biblischen Zeit und ist kein Gott der Gegenwart mehr?

Das ist die vielverkannte Grösse der einem rationalistischen Geschlecht unverständlich gewordenen Kabbala und des Chassidismus, dass beide nach einem neuen persönlichen Verhältnis zu Gott dürsteten. Sie träumten von einem Hineinfluten der Schechina in das weitgeöffnete Menschenherz. Sie sehnten sich aus der Ewigkeitsferne des in einen intellektualistischen

Begriff aufgelösten Gottes nach der Gottesnähe des Psalmisten.

Nach diesem persönlichen Verhältnis zu Gott spannen sich die Segel auch unserer Sehnsucht. Weil wir wollen, dass unserer Väter Gott auch unser Gott wieder werde, darum und darum allein hat die Reform des Judentums, um nur ein Beispiel anzuführen, das Gebet in der Muttersprache dem alten hebräischen Gebet hinzugefügt. In seinem nachgelassenen Werke „die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ sagt Hermann Cohen: „Die Sprache des Gebetes ist die Sprache des Herzens. Die Sprache des Herzens aber ist die Muttersprache. So werden die Bestrebungen verständlich, welche in neuerer Zeit auf die Umwandlung der hebräischen Gebetssprache in die verschiedenen Kultursprachen gerichtet wurden.“ Freilich fügt Hermann Cohen gleich darauf hinzu, dass dieses Moment trotz aller seiner Wichtigkeit nicht allein den Ausschlag geben dürfe. „Die grosse Frage des Gesetzes und seiner Isolierungskraft wiederholt sich hier.“ Und es ist genau dasselbe, was wir als Synthese zwischen Partikularismus und Universalismus bezeichnet haben, wenn Hermann Cohen zu dem Schlusse kommt: „Es wird sich daher bei diesem Konflikte nur um das Mass handeln, in welchem die beiden Prinzipien die Verteilung des Gebetsstoffes in den beiden Sprachen miteinander auszugleichen haben.“

Und wie mit unserem persönlichen Verhältnis zu Gott, so ist es mit unserem persönlichen Verhältnis zu den Lebensformen des Judentums. Weil wir wollen, dass unser Leben dem Judentum und das Judentum unserem Leben wieder gewonnen werde, weil wir nicht aufhören wollen, Juden zu sein, wenn wir der Kultur der Gegenwart angehören, und nicht aufhören wollen, der Kultur der Gegenwart anzugehören, wenn wir Juden sein wollen, darum müssen wir nicht nur uns, sondern auch das Judentum reformieren. Uns müssen wir wieder zu religiösen Bedürfnissen erziehen, unser Haus und unsere Seele müssen wir wieder mit Judentum erfüllen. Aber auch das Judentum müssen wir reformieren.

Bei aller Pietät gegen das geschichtlich Gewordene müssen wir die überkommenen Institutionen und Formen, Satzungen und Gebräuche für unsere Lebensverhältnisse, für unsere Stimmungen und Empfindungen ausbauen und fortentwickeln, damit wir von den unserm religiösen Verlangen entgegenkommenden Ausdrucksformen erweckt, ergriffen und umfangen werden. Nicht darf das einmal geschriebene Wort uns für alle Ewigkeit binden, nicht der tote Buchstabe über uns herrschen wollen.

Lebendiges Judentum ist die Sehnsucht des liberalen Judentums.

Hier liegt der Kernpunkt des Unterschieds des liberalen Judentums vom orthodoxen Judentum. Das orthodoxe Judentum glaubt keine Konzessionen machen zu dürfen. Es verkündet die Unverletzlichkeit des Gesetzes als Dogma. Es meint, nur auf diese Weise das Judentum erhalten zu können. Aus denselben Motiven und zu demselben Endziel, aus dem Willen zum Judentum und zur Erhaltung des Judentums ist das orthodoxe Judentum orthodox, wie das liberale Judentum liberal ist.

Dieser Unterschied bedingt nicht mit Notwendigkeit einen Kampf. Was uns vereint, ist der gemeinsame Wille und der gemeinsame Zweck. Was uns trennt, ist die Verschiedenheit des Urteils, welcher Weg am besten zum Ziele führt. Um soviel wichtiger aber das Ziel als der Weg ist, um soviel grösser ist das Gemeinsame zwischen uns als das Trennende.

Auch der Zionismus will Erhaltung und Erstarkung des Judentums. Und seine Erfolge sind gross über jedes Erwarten. In Hunderttausenden, die abseits standen, ist der Wille zum Judentum durch ihn stark und lebendig geworden. Aber wir meinen nicht, dass der Zionismus die lebendige Urkraft war, die den Willen zum Judentum in den Entfremdeten geweckt hat, sondern der Wille zum Judentum war es, der den Zionismus wie eine Sturmflut anwachsen liess. Das neue Sehnen, das mächtig durch die jüdischen Seelen ging, die neuen jüdischen Seeleninstinkte, die erwachten und nach Erneuerung

und Stärkung des Judentums riefen, haben den Zionismus geschaffen und gross werden lassen. Für alle diejenigen, die der Religion entfremdet waren und keine Beziehung zu ihr mehr gewinnen konnten, und die dabei den Willen zum Judentum in sich glühen fühlten, war der Zionismus das befreiende Wort und das erlösende Ziel.

Wenn der Zionismus, wie es in erfreulichen Erscheinungen der jüngeren zionistischen Bewegung zutage tritt, nichts anderes erstrebt, als eine Heimkehr der Entfremdeten zum Judentum, als eine Neubelebung des jüdischen Selbstbewusstseins, wenn er nichts anderes sein will, als ein Sturm, der durch die jüdischen Seelen geht, um sie aus Verflachung, Trägheit, Gleichgültigkeit aufzurütteln, dann wollen auch wir diese Bewegung als eine Renaissance begrüssen, aus der das liberale Judentum neue treibende Impulse gern empfängt und mit der ein Zusammengehen in den Bereich der Möglichkeit gerückt ist. Wenn gar der Führer der neuzionistischen Jugend, Martin Buber, in seiner Schrift „Cheruth, über Jugend und Religion“ Gedanken zum Ausdruck bringt wie: „Die Lehre ist uns nicht etwas Fertiges und Eindeutiges, sondern ein gewaltiger Prozess geistiger Schöpfung“ oder „Glaubenssätze und Vorschriften sind nur das wechselnde Ergebnis der Versuche des Menschengeistes, das Wirken des Absoluten, das sich an ihm ereignet, in einer sinnbildlichen Ordnung des Wissbaren und Tubaren zu fassen“ oder „die Handlungen von dem Jasagen der ganzen Menschenseele ablösen, sie von der Übereinstimmung mit dem ganzen Menschengeist unabhängig machen, heisst sie entheiligen. Dies tun aber jene Epigonen, die heischen, dass das Gesetz nicht aus Gewissheit seines göttlichen Ursprungs, sondern aus Gehorsam gegen die Autorität des jüdischen Nationalwillens angenommen werde; die erklären, es wolle zuerst und vor allem befolgt sein, alles andere werde sich finden“, wenn demgegenüber Buber das Erlebnis der Religion fordert, den Anschluss an die lebendigen Urkräfte der Religion, die jeder Erstarrung zu geglaubter Lehre und gesolltem Tun widerstreben, so

begrüssen wir solche Gedanken als innig verwandt mit den Stimmungen des wahrhaft religiös gesinnten Judentums.

Aber auch da, wo das rein Nationale, gleichgültig welchen Inhalt dieses Nationale hat, Forderung und Programm des Zionismus ist, auch da bedingt der Gegensatz nicht einen Kampf. Wohl einen Kampf, der ein Ringen ist um die jüdischen Seelen, vor allem um die Seele der jüdischen Jugend. Aber auch hier ist das Gemeinsame grösser als das Trennende. Wir erstreben beide Erhaltung des Judentums, wir durch Erhaltung der Religion, jener durch Erhaltung der Gemeinschaft. Wir wollen um der Religion willen, die allein uns Existenzberechtigung und geschichtlichen Wert zu verleihen scheint, unsere Gemeinschaft erhalten, jener will die Gemeinschaft um ihrer selbst willen, auch ohne jeden religiösen Inhalt, erhalten. Diesem Zionismus gegenüber schreiben wir auf unsere Fahnen „religiöses Judentum".

Lebendiges religiöses Judentum ist unsere Parole, mit der wir in den Kampf ziehen zur Erringung der jüdischen Seelen.

Aber siegen werden wir in diesem Ringen mit dem nationalen Judentum nur, wenn wir Ernst machen mit Religion, wenn wir unser Leben in neue Gottestiefen tauchen. Es geht nun einmal nicht ohne die tiefen tragenden Mächte der Religion. Wir waren uns allzulange nur des einen Triebs bewusst: der Überwindung der äusseren Not, der Schätzung äusseren Genusses, der Häufung materieller Lebensgüter. Wir hatten soviel irdische Dinge zu erjagen, dass uns nicht Zeit und Kraft blieb, einen Blick in das eigene Innere hineinzuwerfen, ob da Sammlung, Selbstbesinnung, Reinheit herrsche. Die Quellen sittlichen Ernstes, glaubensstarker Innerlichkeit, die unserem Dasein Harmonie und Lebensschwung geben konnten, lagen in uns verschüttet. Die Lebenstiefe, die ihre Wurzeln in einem anderen, unsichtbaren Reiche hat, aus dem sie sittliche Kraft, Macht der Selbstbeherrschung, Sabbatweihe und heroisches Pathos schöpft, waren uns abhanden gekommen. Bei all unserem Reichtum waren wir arm geworden,

bei all unserem Wissen von der äusseren Welt, seelisch heimatlos und sittlich wurzellos. Der Sinn für das Wichtigste und Wesentliche war uns verloren gegangen. Wir hatten in dem Getriebe der Nützlichkeit die Krone der wahren Lebenswerte weggeworfen. Was konnten wir so erreichen? Ein Treiben ohne Halt, ein Dasein ohne Ziel, ein Leben ohne Sinn, und darum ohne wahres Glück und inneren Frieden. Und nichts anderes kann uns helfen als die Selbstbesinnung, als die innere Erneuerung des Lebens. Nichts anderes, als dass wir unseren Lebensbau auf den alten Fundamenten der Religion unserer Väter errichten. Umkehren muss unsere Zeit, um auf neuen, vor alters gewiesenen Wegen, ihren Lebensinhalt zu suchen und zu finden. Die Religion pocht aufs neue an die Tür des Lebens, um sich dem Leben zu vermählen, um es mit Gottesweihe zu durchdringen.

Diese Religion aber darf keine blutleere Religion sein, keine Religion ohne Saft und Kraft, sondern muss altjüdische Frömmigkeit sein in Haus und Leben, erdgewachsene Väterreligion, die uns aus der Kleinheit und Erbärmlichkeit des heutigen jüdischen Lebens emporreisst und den grossen Stil und den stolzen Rythmus unserem Leben wiedergibt. Nicht in unseren Programmen und Worten, sondern in unseren Gesinnungen und Taten, in unserem Leben und Verhalten muss unser Judentum sich bewähren.

Wenn das liberale Judentum sich in solcher wahrhaften Frömmigkeit auswirkt, dann wird es im Ringen um die jüdischen Seelen die Palme davontragen und wird sich allen Widerständen zum Trotz durchsetzen als die von den Propheten erschaute und verkündete Menschheitsreligion. Wie in biblischer Urzeit dem ersten Ahnherrn des Judentums dieser majestätische Ton der Menschheitsreligion zum erstenmal erklang, als die göttliche Verheissung an ihn erging, dass durch ihn alle Geschlechter der Menschheit gesegnet werden sollen, so ergreift, eine zweitausendjährige Herrschaftsperiode der Isolierungstendenzen ablösend, der klingende Rythmus messianischer Gedanken aufs neue die jüdischen Seelen, um

sich nach einer Zeit tastenden Suchens und stürmischer Kämpfe mit dem Selbsterhaltungswillen des Judentums zu einem Bunde zu vermählen.

Von dieser Zeit des Suchens und Kämpfens, von dem hundertjährigen Ringen zwischen partikularistischen und universalistischen Instinkten und ihrer Versöhnung im liberalen Judentum soll hier erzählt werden.

Erstes Kapitel

Das Zeitalter der Aufklärung. Moses Mendelssohn. (1750–1783)

Das Werden des modernen Judentums aus der mittelalterlichen Umnachtung eines düsteren Ghettolebens bietet ein Schauspiel voll unvergleichlichen Reizes. Das jüdische Mittelalter, die unausbleibliche Folge der lange fortgesetzten entwürdigenden Demütigung und geistigen Abschliessung der Juden, begann erst, als schon das erste Morgendämmern einer neuen Zeit über Europa anbrach, und dauerte noch an, als Lessing seinen Nathan und Goethe seinen Werther geschrieben hatte. Im Jahre 1775, demselben Jahre, in welchem Goethe in Weimar eintraf, forderte der grosse Pädagoge Basedow Moses Mendelssohn auf, israelitischen Zöglingen das neuerrichtete Philanthropin in Dessau zu empfehlen, damit sie unbeschadet ihres Glaubens aus geistigem Schlummer geweckt würden und sich der europäischen Bildung näherten. Aber Mendelssohn erwiderte resigniert: „Soll ich der Jugend meiner Nation die Frucht der Bildung in ihrer Schöne zeigen lassen, damit den Armen ein um so stärkerer Durst nach dem Genusse philanthropischer Freiheit erweckt werde?“ Und in ähnlichem Sinne ruft Mendelsohn bei einer anderen Gelegenheit aus: „Meine Nation ist in einer solchen Entfernung von Kultur gehalten, dass man an der Möglichkeit einer Verbesserung verzweifeln möchte.“

Diese beiden Aussprüche enthüllen uns in erschreckender Klarheit die Zustände der deutschen Judenheit um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. Sozial waren die Juden vollständig ausgeschlossen von jedem menschenwürdigen Verkehr mit den übrigen Bewohnern des Landes. Nur geschäftliche Beziehungen brachten hie und da einen Verkehr zustande, bei welchem der Jude aber fast ausnahmslos als Mensch niederer Ordnung angesehen und behandelt wurde. Kulturell waren die Juden seit Jahrhunderten den Elementen der

allgemeinen Bildung entfremdet. Ihre Bildung war, von wenigen Ausnahmen abgesehen, eine ausschliesslich jüdische. Sie kannten weder die Sprache des Landes, in dem sie wohnten, noch fremde Sprachen, weder Geschichte noch Erdkunde, weder Mathematik noch Naturwissenschaft. Von all dem, was die ausserjüdische Welt dachte und fühlte, sprach und schrieb, hatten sie keine Ahnung. Wie das schlafende Dornröschen, hinter unübersteiglichen Zäunen und Dornenhecken, schliefen sie einen vielhundertjährigen Schlaf, oder vielmehr lebten sie ein Leben für sich, in ihrer abgeschlossenen Welt.

Mit fünf Jahren, oft schon früher, begann die Erziehung in dem schweren Dunstkreis eines jüdischen Schulzimmers (Cheder). In dem engen, niedrigen Wohnzimmer des Schulmeisters, in welchem häusliche Geschäfte aller Art betrieben, gekocht, Wäsche getrocknet, Geschirre gereinigt wurden, sassen Knaben und Mädchen auf hölzernen Bänken und wurden von dem meistens mit Stock oder Rute bewaffneten Schulmeister im Buchstabieren und Lesen des Hebräischen unterrichtet. Die Unterrichtssprache war Jargon.

Sobald die Fertigkeit im Lesen des Hebräischen erlangt war, bekam der junge Schüler die Anweisung, sich im Gebetbuch zurecht zu finden und die täglichen Morgen- und Abendgebete, Tischgebet und Abendsegen, Sabbat- und Festgebete aufzufinden und zu gehöriger Zeit, und wenn es sein konnte, in der Synagoge zu rezitieren. So wuchs das jüdische Kind mit den Religionsansichten und den Gebräuchen seiner Väter auf, sein Denken und Dichten ward auf religiöse Gegenstände gerichtet und das traditionell Jüdische von der Kindheit an in Fleisch und Blut aufgenommen. Die Aussenwelt war ihm verschlossen und ward ihm als ein Sammelplatz von Kleinlichkeiten und Erbärmlichkeiten geschildert, die zwar glänzenden Schimmer um sich verbreiteten, aber innen faul waren und mit der Herrlichkeit jüdischen Wesens nicht den Vergleich aushielten.

Hatten die Schüler und Schülerinnen das hebräische Lesen und etwas jüdisch-deutsches Schreiben und die Gebete erlernt,

so war für den weiblichen Teil der Unterricht zu Ende; für die Knaben begann der Unterricht im dritten Buche Moses mit dem Kommentar von Raschi und allmählich aufsteigend in der Mischna und Gemara.

Wer keine gelehrte Erziehung erhalten sollte — und das war die grosse Mehrzahl — wurde nach Zurücklegung des dreizehnten Lebensjahres meist ziemlich unwissend entlassen, um belastet mit der ganzen Schwere des politisch-bürgerlichen Druckes, der Pariaschaft, der Unerfahrenheit, der Lieblosigkeit von allen Seiten, auf eigenen Füssen zu stehen und sein Brot als Hausierer, Trödler, Schacherer zu verdienen.

So blühte dem jüdischen Kinde keine Blume auf seinem Lebenspfade. Aus der dumpfen Schulstube trat es am Sabbat und Festtage in die fast ebenso dumpfe Synagoge; ein freies Spiel in freier Luft erlaubte der Sabbat nicht, einen Umgang mit christlichen Nachbarskindern gestatteten die beiderseitigen Eltern nicht; auch wurde das jüdische Kind von den christlichen meist nur verhöhnt, geschimpft, geschlagen, und versuchte es, sich zu wehren, so unterlag es der Mehrzahl.

Nach so verlebten Kinderjahren kamen die Annehmlichkeiten des Hausierhandels, das Herumtasten in einer fremden Welt, die Not mit Bütteln, Gensdarmen, Polizisten, oder — die gelehrte Bildung in den Talmudschulen, bei den Rabbinern mit ihrem Hungern und Darben.

So war die Volkserziehung und das gesellschaftliche Leben im achtzehnten Jahrhundert noch lange nach der Zeit, als Friedrich der Grosse den Thron bestiegen und Moses Mendelssohn ein berühmter Schriftsteller war. —

Da flutete mit einemmal, im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts, der Strom europäischer Kultur in die verwunschenen Judengassen hinein. Die Scheidewände sozialer Abschliessung fielen. Ein plötzlicher Wandel aller geistigen und sozialen Lebensbedingungen brachte eine zitternde Erregung in die Seele zunächst der deutschen Juden.

Die providentielle Persönlichkeit, auf deren Anstoss und

Wirken sich dieser ungeheure Umschwung zurückführen lässt, ist Moses Mendelssohn. —

An die Tore von Berlin pochte im Jahre 1743 ein kleiner, verwachsener vierzehnjähriger Knabe, der nichts mit sich führte, als einen unersättlichen Wissensdurst, der bis dahin aber nichts wusste und kannte als Bibel, Talmud und Maimonides. Er hatte noch nie ein deutsches Buch gelesen und war der reinen deutschen Sprache nicht mächtig. Etwa zehn Jahre später schickte Lessing an den Professor Michaelis, der öffentlich in einer Kritik von Lessings Lustspiel „Die Juden" geäussert hatte, es sei doch zu unwahrscheinlich, dass es unter den Juden ein solch edles Gemüt wie der unbekannte Reisende in dem Lustspiel geben könne, eine in prachtvollem Deutsch geschriebene, von tiefer sittlicher Entrüstung bebende Verteidigung des jüdischen Charakters, die von seinem Freunde Mendelssohn verfasst war. Lessing schrieb dazu: „Der Verfasser dieser Schrift ist wirklich ein Jude, ein Mensch von etlichen und zwanzig Jahren, welcher ohne alle Anweisung in den Sprachen, in der Mathematik, in der Weltweisheit, in der Poesie eine grosse Stärke erlangt hat. Ich sehe ihn im Voraus als die Ehre seiner Nation an, wenn ihn anders seine eigenen Glaubensgenossen zur Reife kommen lassen, die allezeit ein unglücklicher Verfolgungsgeist wider Leute seinesgleichen getrieben hat." Und wiederum zehn Jahre später, am 4. Juni 1763 verkündete die Berliner Zeitung: „Donnerstag hielt die Akademie ihre öffentliche Sitzung. Den Preis erhielt der schon zur Genüge durch seine Schriften bekannte hiesige Jude Moses Mendelssohn." Er erhielt den Preis, obschon sein Mitbewerber kein Geringerer war als der grosse Kant. Wenige Jahre später hatte „Phädon" Mendelssohns Ruhm in alle Winde getragen, und Deutschlands hervorragendste Dichter und Denker wetteiferten um die Freundschaft des jüdischen Weltweisen, des deutschen Sokrates, wie sie ihn nannten. Er war der Freund eines Lessing, Nikolai, Herder, des dänischen Staatsrats Hennings, des Erbprinzen von Braunschweig geworden, er stand in Briefwechsel mit Campe, Frei-

herrn von Dalberg, Engel, Garve, Graf von Görz, Hamann, Iselin, Jacobi, Kant, Lavater, Michaelis, Platen usw., und sein Haus war in späteren Jahren der Mittelpunkt eines geselligen Kreises, in welchem die berühmtesten Persönlichkeiten Berlins, Christen wie Juden, verkehrten, ja, er war der Seelsorger *christlicher* Geistlichen und Studenten geworden.

So war also Mendelssohn der erste deutsche Jude, auf den in besonders starker Weise jene beiden Momente eindrangen, die den Anstoss geben sollten zu den so folgenreichen Veränderungen innerhalb der deutschen Judenheit: Mendelssohn war der erste, der in seiner Person die Vermählung zwischen deutscher und jüdischer *Kultur* vollzog, und er war zugleich der erste, der in freundschaftlichen *sozialen* Verkehr mit seiner andersgläubigen Mitwelt trat.

Welchen Einfluss hatten diese beiden Momente auf Mendelssohn als Juden? Welche Veränderung seiner Gedankenwelt und Lebensführung riefen sie hervor?

Es war im Jahre 1769, nachdem Mendelssohn durch seinen „Phädon" schon eine europäische Berühmtheit geworden war, da erhielt er unerwartet und in seltsam aufdringlicher Form ein gedrucktes Sendschreiben, das ihn, der bis dahin niemals über seine Stellung zum Judentum sich öffentlich geäussert hatte, zum öffentlichen Bekenntnis *zwang*. Der Absender des Sendschreibens war der schweizerische Geistliche Johann Caspar Lavater. Dieser zu seiner Zeit berühmte schwärmerische Prediger und mystische Gelehrte überlegte also: Ein Jude, der mit christlichen Poeten und Gelehrten intim verkehrt, der selber ein deutscher Schriftsteller ist und seine Weisheit aus christlichen Philosophen, einem Leibniz und Wolf schöpft, ein solcher Jude ist so aus seiner Art geschlagen, nie Dagewesenes, dass er gewiss innerlich gar kein Jude mehr ist. Wenn er das bisher nicht öffentlich geäussert hat, so lag das eben nur daran, dass ihm die Gelegenheit dazu gefehlt hat. *Die* wollen wir ihm geben, dachte Herr Lavater und schickte Mendelssohn ein von ihm übersetztes Buch des Genfer Professors Bonnet zu, in welchem die christliche Religion durch

philosophische Beweise begründet wurde. Dieses Buch begleitete Lavater mit einer beigedruckten „Zueignungsschrift an Moses Mendelssohn“, in welcher er Mendelssohn mit pathetischen Worten beschwört „entweder diese Schrift öffentlich zu widerlegen“ oder sich öffentlich zur christlichen Religion zu bekennen.

Dieses Sendschreiben riss Mendelssohn aus seiner bisherigen Reserve, die er gegenüber dem Judentum bewahrt hatte, heraus und liess ihn offen und frei vor Christen und Juden seinen jüdischen Standpunkt darlegen. Im Lavater-Mendelssohnschen Streite hat zum erstenmale ein gebildeter deutscher Jude vom modernen Kulturstandpunkt aus die Frage erörtert: Warum und in welcher Weise wollen wir Juden Juden bleiben? „Ich darf sagen“, so erwidert er u. a., „dass ich meine Religion nicht erst seit gestern zu untersuchen angefangen. Die Pflicht, meine Meinungen und Handlungen zu prüfen, habe ich gar frühzeitig erkannt. Ich werde es nicht ableugnen, dass ich bei meiner Religion menschliche Zusätze und Missbräuche wahrgenommen. Welcher Freund der Wahrheit kann sich rühmen, seine Religion von schädlichen Menschensatzungen frei gefunden zu haben? Wir erkennen ihn alle, diesen vergiftenden Hauch der Heuchelei und des Aberglaubens, so viel unsrer sind, die wir die Wahrheit suchen, und wünschen ihn, ohne Nachteil des Wahren und Guten, abwischen zu können. Allein von dem Wesentlichen meiner Religion bin ich so fest, so unwiderleglich versichert, als Sie oder Herr Bonnet nur immer von der Ihrigen sein können, und ich bezeuge hiermit vor dem Gott der Wahrheit, Ihrem und meinem Schöpfer und Erhalter, bei dem Sie mich in Ihrer Zuschrift beschworen haben, dass ich bei meinen Grundsätzen bleiben werde, so lange meine ganze Seele nicht eine andere Natur annimmt.“

War die Erwiderung an Lavater nur eine Gelegenheitsschrift, so brachte Mendelssohn seine Anschauungen über das Judentum eingehender und tiefer zum Ausdruck in seinem Bekenntnisbuch „Jerusalem.“ Der zweite Teil dieses Werkes

hat die gedankliche Erfassung und begriffliche Entwicklung des Inhalts der jüdischen Religion zum Gegenstand. Das Judentum, so führt Mendelssohn im zweiten Teile dieses Buches aus, enthält 1) ewige Wahrheiten (von Gott, seiner Regierung und Vorsehung), ohne welche der Mensch nicht aufgeklärt und nicht glücklich sein kann; 2) Geschichtswahrheiten, die auf Glauben angenommen und durch Autorität gestützt werden; 3) geoffenbarte Gesetze, Handlungen und Lebensregeln, die als Zeremonialgesetze Sinn und Bedeutung haben. Die ewigen Wahrheiten gründen sich auf die Vernunft; sie sind „die natürliche Religion, die allgemeine Menschheitsreligion." Sie sind nicht an den Buchstaben gebunden, der für alle Menschen und Zeiten, unter allen Revolutionen der Sprachen, Sitten, Lebensart und Verhältnisse derselbe bleibt, sondern wurden dem lebendigen geistigen Unterricht anvertraut, der mit allen Veränderungen der Zeiten und Umstände gleichen Schritt halten und nach dem Bedürfnisse, nach der Fähigkeit und Fassungskraft des Lehrlings abgeändert und gemodelt werden kann. Die ewigen Wahrheiten haben also eine Entwicklungsfähigkeit und haben eine Entwicklung durchgemacht. — Dagegen ist das Zeremonialgesetz eine Art Buchstabenschrift, feststehende sinnliche Zeichen, gebotene Handlungen, die dem Sohne Israels auferlegt worden sind und streng nach dem Worte des Gesetzes beobachtet werden müssen, bis es dem Allerhöchsten gefallen wird, unser Gewissen zu beruhigen und die Abstellung derselben laut und öffentlich bekannt zu machen. „Hier heisst es offenbar: Was Gott gebunden hat, kann der Mensch nicht lösen."

Mendelssohn war nicht der erste, der den Inhalt des Judentums systematisch darzustellen versuchte. Schon die talmudischen Rabbiner unterschieden zwischen den Geboten des Rechtsbewusstseins und der Sittlichkeit, die durch ihre Selbstverständlichkeit und Vernunftgemässheit ohne weiteres einleuchten — und jenen religiösen Satzungen, die vielfach bestritten werden und nur auf der Autorität des Gesetzgebers beruhen.

Hat diese Zweiteilung nur theoretischen Wert, so kommt einer ähnlichen Zweiteilung im Talmud eine eminent praktische Bedeutung zu. Als sich nämlich zur Zeit der römischen Kaiser Domitian, Nerva und Trajan zahllose Heiden dem Judentum anschlossen, aber nicht die ganze Last des Gesetzes auf sich nehmen wollten, bestimmten die Gesetzeslehrer, dass es für diejenigen, die nicht national, sondern religiös Juden werden wollten, genüge, wenn sie die sieben Gebote befolgten, die Gott einst dem Noa und dessen Nachkommenschaft gegeben hatte. Diese noachidischen Gebote sind aber samt und sonders nur ethischer und dogmatischer Natur.

Hier werden also wohl zum erstenmale innerhalb des palästinensischen Judentums die universalistischen Elemente des Judentums halachisch (gesetzlich) von den national-partikularistischen Elementen geschieden. Es wird für die Heidenproselyten gleichsam ein universeller Vorhof vor dem Tempel des Judentums aufgerichtet, zu welchem alle „Frommen der Völker“, alle „Gottesfürchtigen“ Zutritt haben. Der Tempel zu Jerusalem, sagt ein geistvoller alter Rabbi, hatte Fensteröffnungen, die nach aussen weit, nach innen eng waren.

Die talmudische Einteilung machten sich die Religionsphilosophen der nachtalmudischen Zeit zu eigen. Saadia teilt die Gebote des Judentums in Vernunftgebote und Offenbarungsgebote. Bachia ibn Pakuda zieht ausser dem Gesetz auch die Lehre von Gott und die Gesinnungen der Menschen in den Kreis seiner Einteilung und erklärt die Vernunft, die Thora und die Überlieferung als Quellen der Religion. Das Gesetz selbst teilt er ein in Hand-lungen (mit der Hand und anderen Gliedern zu erfüllende) und in Herzenspflichten.

Von Abraham ibn Daud rührt wohl zuerst die Dreiteilung des Judentums in 1. Glaubenslehren, 2. Sittenlehren, 3. Satzungen (deren Gründe nicht vernunftgemässe sind) her. Von den ersten beiden, den Glaubens- und Sittenlehren, sagt der kühne Denker: „In diesen Vernunftgeboten unterscheidet sich keine Nation von der anderen . . . Durch sie werden Menschen, die sonst von den verschiedensten Ansichten beherrscht

werden, vereinigt, weil alle Nationen in ihnen übereinstimmen. Durch das vereinigende Band der Vernunftreligion werden darum die Anhänger der verschiedensten Religionen, deren einer den Glauben der anderen befehden, Lügen strafen und für nichtig erklären, in einem Staate zu einer Einheit verschmolzen." Dem Zeremonialgesetz weist Abraham ibn Daud eine im Vergleich zu den allgemein anerkannten Glaubens- und Sittenlehren nur sehr untergeordnete Stellung zu. So erkennt dieser tiefblickende Philosoph im Judentum deutlich einen universalistischen, die ganze Menschheit umschliessenden und einen partikularistischen, zeremoniellen Teil.

In ähnlicher Weise spricht Abraham ibn Esra von Grundgeboten und untergeordneten Satzungen. Er teilt die Gebote ein in solche, die mit dem Herzen, mit dem Munde und mit der Hand erfüllt werden. Die erstgenannten sind ihm die Grundgebote.

Maimonides fasst den Inhalt des gesamten Judentums in seinem systematischen Hauptwerk Mischne Thora zusammen in die Grundlehren des Judentums und die Gebote. Die Gebote selbst gliedert er einmal in solche, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott und solche, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu den Nebenmenschen beziehen; das anderemal in solche, die das Glauben, Handeln, Wollen, Sprechen; das drittemal in solche, die Erkenntnis, Sittlichkeit und bürgerliche Tugend zum Zweck haben.

Der letzte einflussreiche jüdische Religionsphilosoph endlich, Joseph Albo, akzeptiert die von einem christlichen Gegner gemachte Einteilung der Gebote in Zeremonialgebote, Rechtsgesetze und sittliche Vorschriften. —

Durchaus eigenartig und abweichend von allen diesen Theorien ist Mendelssohns Einteilung des Inhalts des Judentums. Und hier zeigt sich der ungeheure Einfluss, den die neue europäische Bildung auf Mendelssohn ausgeübt hat. Er sieht seine eigene Religion durch die Augen der Philosophie seiner Zeit. Seine religionsphilosophischen Erörterungen folgen zum Teil wörtlich Gedankengängen englischer Philosophen

und der Leibniz-Wolf'schen Schule. Schon Leibniz redet von „ewigen Wahrheiten, die von der Vernunft gefunden werden und keiner Offenbarung bedürfen." Mendelssohns Ansicht von der geoffenbarten Gesetzgebung geht auf Reimarus zurück, der zuerst die Hypothese aufgestellt hat, dass die mosaischen Gesetze nicht gegeben seien, um eine Religion zu offenbaren. An einer Stelle in den Briefen über die Empfindungen deutet es Mendelssohn ziemlich unverhüllt an, dass er seine religiöse Weltanschauung den europäischen Philosophen Locke, Leibniz und Wolf verdanke. Er ist sich bewusst, dass seine „Religion" die allgemein menschliche, die natürliche Religion sei, jene dogmenfreie Weltanschauung, der er die Fähigkeit und das Recht der steten geschichtlichen Entwicklung zuschreibt. Und das mag wohl der Grund sein, warum er dem Judentum den Namen „Religion" geradezu abspricht.

So fluten von der europäischen Bildung her mächtige Einflüsse in Mendelssohns Seele ein, die ihn zu jenem weitherzigen Universalismus treiben, dass er alle geoffenbarten Glaubenslehren verwirft und nur die dogmenfreie Vernunft, die wie das Firmament die Welt des Menschengeistes umspannt, als seine Gebieterin anerkennt.

Wie ein Hauch vom Geiste Nathan des Weisen weht es uns an, wenn Mendelssohn an Bonnet (neun Jahre vor Erscheinen Nathans des Weisen) schreibt: „Wie können wir verlangen, dass Andere uns, die wir Partei sind, zugleich als Richter anerkennen sollen. Die Wunder der Christen, Juden und Mohammedaner widersprechen einander. Wo sind die Merkmale, wodurch wir in einer so wichtigen Sache Wahrheit und Irrtum unterscheiden können?" „Noch sind die Wahrheiten, die wir gemeinschaftlich erkennen, nicht ausgebreitet genug, dass wir der guten Sache von der Erörterung der strittigen Punkte grossen Nutzen versprechen könnten. Sind mit diesen besonderen Sätzen die Benennungen von Christentum und Judentum verbunden? Was tut dieses? In unseren Ohren würden diese Namen nichts Feindseligeres haben, als die Namen

Cartesianer und Leibnizianer. In welcher glückseligen Welt würden wir leben, wenn alle Menschen die Wahrheiten annähmen und ausübten, die die besten Christen und die besten Juden gemein haben!" Ist das nicht Nathan, wenn er spricht: „Sind Christ und Jude eher Christ und Jude, als Mensch? Ah! wenn ich einen mehr in Euch gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch zu heissen!"

Eine radikalere Umwertung aller bisherigen Ansichten vom Judentum als die von Mendelssohn in diesem Gedankengange ausgesprochene, ist kaum denkbar. Was hätte Maimonides dazu gesagt, er, der den Glauben an Gott als erstes Fundamentalgebot des Judentums erklärt? Was die alten jüdischen Gesetzeslehrer, die das Schema Jisroel zur vorgeschriebenen Bekenntnisformel des Judentums erhoben haben?

Aber — was Mendelssohn mit der einen Hand dem Judentum nimmt, gibt er ihm mit der anderen Hand um so reichlicher wieder. Je universalistischer er sich, wo es sich um Glaubenssachen handelt, zeigt, um so partikularistischer wird er, wo er vom Zeremonialgesetz redet. Hier erscheint er beinahe päpstlicher als der Papst. Die von den klassischen jüdischen Religionsphilosophen, ja schon vom Talmud angebahnte Differenzierung der vorgeschriebenen Gebote fehlt bei Mendelssohn vollständig. Er macht keinen Unterschied zwischen ethischen und kultuellen, zwischen wichtigen und unwichtigen Geboten und Gebräuchen. Der ganze ungeheuere Komplex der durch Bibel, Talmud und Schulchan Aruch vorgeschriebenen „Gesetze" ist für ihn gleichmässig verbindlich.

Nur hie und da, fast möchte man sagen unbeabsichtigt, klingt bei ihm ein Ton durch, eine Wendung, eine Andeutung, die uns auf den Grund seiner Seele schauen und uns vermuten lässt, dass er sich dem Zeremonialgesetz gegenüber in einem inneren Zwiespalt befand, und dass vielleicht seine überlaute Betonung der ewigen Verpflichtung auf das Zeremonialgesetz damit zu erklären ist, dass er eigene Zweifel und Bedenken übertönen wollte. Wenn Mendelssohn Lavater gegen-

über äussert, dass er bei seiner Religion „menschliche Zusätze und Missbräuche wahrgenommen, die leider! ihren Glanz nur zu sehr verdunkeln“, wenn er in diesem Zusammenhang betont und unterstreicht, dass er von dem Wesentlichen seiner Religion überzeugt sei, wenn er geradezu sagt: „Wem Gott diese beschwerlichen Pflichten nicht aufgelegt, der lebe nach dem Gesetze der Natur und sei versichert, dass der Mensch, als Mensch, geboren ist, durch Tugend glückselig zu werden“, wenn er an verschiedenen Stellen von der „Last“ des Judentums redet, so geht daraus hervor, dass er die Zeremonien als etwas ansieht, woran man freilich nicht rütteln darf, woran man aber keine rechte Herzensfreude hat. Die „Freude an den Geboten“ fehlt uns in seinen Äusserungen. Die Zeremonien sind ihm ein Schicksal, ein Etwas, das gerechtfertigt und entschuldigt werden muss, dem er aber nicht mehr mit der Naivität des Selbstverständlichen gegenübersteht.

Seine Begründung und Rechtfertigung des Zeremonialgesetzes ist schwach, weil das „Gesetz“ etwas ist, das überhaupt keine Rechtfertigung verträgt. Wo die Naivität des Selbstverständlichen geschwunden ist, wo man anfängt, die Existenzberechtigung einer Sache zu diskutieren und Gründe dafür herbeizuholen, ist die Position schon halb verloren. Den Gründen, die Mendelssohn anführt, fehlt aber auch die Wärme und das hinreissende Pathos, die aus einer starken inneren Überzeugung strömen. Er gibt nicht einen Grund, sondern zu verschiedenen Zeiten und verschiedenen Personen gegenüber verschiedene Gründe an. Bonnet gegenüber meint er, dass die Zeremonialgesetze unter anderen unergründlichen Ursachen zur Nebenabsicht haben, die Juden von allen übrigen Völkern sichtbarlich auszusondern und sie durch viele religiöse Tathandlungen unaufhörlich an die ewigen Wahrheiten zu erinnern. In einem Briefe an Herz Homberg dagegen betont er die Notwendigkeit des Zeremonialgesetzes „als Band der Vereinigung.“

Schon der Name „Zeremonialgesetz“, den Mendelssohn zuerst im deutschen Judentum eingeführt und populär gemacht

hat, weist dem Zeremonialgesetz eine eigentümliche Stellung neben der „Religion“ an. Mendelssohn entnahm diesen Ausdruck wahrscheinlich dem religionsphilosophischen Buche Ikkarim des Joseph Albo. Vor Albo hat sich schon Simon Duran dieses, wie es scheint, bei den christlichen Theologen Spaniens üblichen Ausdrucks bedient. Zurückzuführen ist das Wort höchstwahrscheinlich auf die lateinische Bibelübersetzung (Vulgata), die das hebräische Wort für „Satzungen“ (Chukkim) mit caeremonia wiedergibt. Das neue Schlagwort hob die mit dem Namen „Zeremonialgesetz“ zusammengefassten biblisch-talmudischen Gebote und Gebräuche des jüdischen Lebens als etwas von der wahren Religion Unabhängiges, Selbständiges heraus, verlieh ihnen so eine bis zum heutigen Tage verbliebene eigentümliche Nuance, verwischte jeden Wertunterschied unter ihnen, so dass die jüdische Welt vor die Frage gestellt wurde, sie in Bausch und Bogen anzunehmen oder zu verwerfen und machte sie so zum Kampfobjekt der folgenden Generationen. Und so war es Mendelssohn, der — trotz seiner persönlichen Empfehlung und Hinneigung zu diesen Geboten, den Grund erschüttert hat, auf dem sie bisher stark und selbstgewiss ruhten.

Man hat Mendelssohn des inneren Widerspruchs geziehen. Ja man ging so weit, zu behaupten, dass er in einer Art frommer Heuchelei nach den Bestimmungen des Zeremonialgesetzes gelebt habe und öffentlich für dasselbe in Schranken getreten sei, ohne selbst an die Verbindlichkeit zu glauben, nur um dadurch für seine Person und seine Lehren das Vertrauen der Juden nicht zu verlieren.

Eine solche Auffassung der Persönlichkeit Mendelssohns ist kleinlich und eng. Nein, Mendelssohn war von einem starken Willen zum Judentum beseelt. Er war Jude mit allen Fasern seines Herzens. Das Zentrum seines Lebens blieb — bei aller neu aufgenommenen Bildung, bei allem geselligen Anschluss an nichtjüdische Freunde — das von seinen Vätern überkommene Judentum. Er spricht das deutlich und ausdrücklich in seinem Briefe an Lavater aus. Nicht weil er an ein

geoffenbartes Gesetz glaubte, lebte er nach den Vorschriften des Gesetzes, sondern weil ihm das überkommene Judentum ein Herzensbedürfnis war, eine Lebensbedingung, akzeptierte er die Theorie des Wolfenbüttler Fragmentisten, dass das Judentum geoffenbartes Gesetz sei. Wenn er einen anderen Grund für die Notwendigkeit des Zeremonialgesetzes in „Jerusalem" angibt als in den Betrachtungen über Bonnets Palingenesie und wieder einen andern in seinem Briefe an Herz Homberg, so beweist dies aufs unwiderleglichste, dass bei ihm die Theorie nicht die Ursache der Praxis, sondern die Praxis die Ursache der Theorie war. Mendelssohn sah eben keine andere Möglichkeit, Jude zu sein, als mit dem ganzen Zeremonialgesetz. —

So stand Mendelssohn seinen Glaubensgenossen als der erste gebildete deutsche Jude gegenüber, der sich trotz seiner Bildung, trotz seines freundschaftlichen Verkehrs mit Nichtjuden seine Väterreligion treu bewahrt hat. Ungeheuer war die Wirkung, die von der Erkenntnis dieser Tatsache auf die kommende Generation ausging. Als leuchtendes Beispiel erschien ihnen Mendelssohn, als lebendiger Zeuge dafür, dass Vertrautheit mit europäischer Kultur und gesellschaftlicher Anschluss an die nichtjüdische Welt nicht notwendig einen Bruch mit dem frommen Judentum bedeuten müsse. Sein Vorbild hat den Bann gebrochen, hat die Scheu vor der modernen Kultur aus der Seele der Juden hinweggeschmolzen.

Aber nicht nur durch sein Vorbild wirkte Mendelssohn auf die Gesinnungen und Bestrebungen der deutschen Judenheit, sondern mit bewusster Aktivität, als Reformator, als Germanisator, griff er in die Geschicke der deutschen Judenheit ein. Durch seine deutsche Pentateuchübersetzung ist er der Lehrer der deutschen Sprache für seine Glaubensbrüder geworden und hat ihnen so erst die Möglichkeit verschafft, gleich ihm selbst, die deutsche Kultur in sich aufzunehmen. Seine Bibelherausgabe war eine reformatorische Tat. Über sie schreibt er an seinen Freund, den Staatsrat von Hennings u. a.:

„Nach dem ersten Plane meines Lebens war ich weit entfernt, jemals ein Bibelherausgeber und Übersetzer zu werden. Es hat jedoch der Vorsehung gefallen, mich einen andern Weg zu führen. Ich verlor infolge der Lavaterschen Zudringlichkeit die Fähigkeit zu meditieren. Nach einiger Untersuchung fand ich, dass der Überrest meiner Kräfte noch hinreichen könne, meinen Kindern und vielleicht auch einem ansehnlichen Teil meiner Nation einen guten Dienst zu erzeigen, wenn ich ihnen eine bessere Übersetzung und Erklärung der heiligen Bücher in die Hände gäbe, als sie bisher gehabt. Dieses ist der erste Schritt zur Kultur, von welcher meine Nation leider in einer solchen Entfernung gehalten wird, dass man an der Möglichkeit einer Verbesserung beinahe verzweifeln möchte. Ich hielt mich indessen für verbunden, das Wenige zu tun, was in meinen Kräften steht und das Übrige der Vorsehung zu überlassen, die sich zur Ausführung ihres Planes mehr Zeit nimmt, als wir übersehen können."

Das Bekenntnis zur deutschen Bildung aus dem Bewusstsein der geschichtlichen Aufgabe, Lehrer und Wegebahner deutscher Bildung für seine Glaubensgenossen zu sein, war Mendelssohns b e w u s s t e Reform. Rascher als er selbst geahnt, sollte sein Blütentraum reifen.

Zweites Kapitel

Das Zeitalter des Eintritts in die deutsche Bildung. Friedländer. Die Schulen. (1783—1807)

Welche Wirkung ging von der Persönlichkeit Mendelssohns aus? Welchen Eindruck empfing die deutsche Judenheit von der intimen Beziehung, in welcher Mendelssohn zur Bildung und zu den Gebildeten des christlichen Deutschlands stand? Wie stellten sich die deutschen Juden zu den Bestrebungen Mendelssohns, deutsche Kultur unter ihnen zu verbreiten?

Bei diesen Fragen darf freilich nicht ausser acht gelassen werden, dass nicht nur Mendelssohns Persönlichkeit und Vorbild, sondern auch gleichzeitige tiefgehende Einflüsse in Betracht gezogen werden müssen, die teils in der Umwandlung der wirtschaftlichen und sozialen Lage der Juden, teils in mächtigen Geistesströmungen, die damals Deutschland durchfluteten, ihren Ursprung haben.

Während der Regierungszeit Friedrichs des Grossen nahm die wirtschaftliche Lage der in den grossen Städten Preussens, vor allem in Berlin, Königsberg und Breslau lebenden Juden einen ungeahnten Aufschwung. Sie waren nach dem siebenjährigen Krieg reich geworden. Anderthalb Jahrzehnte nach dem Hubertusburger Frieden schreibt ein zeitgenössischer Beobachter: „Die Judenschaft in Berlin ist ansehnlich. Es gibt sehr reiche Juden in Berlin. Einige haben Fabriken, die meisten ernähren sich jedoch durch den Handel. Ihr Benehmen, besonders derjenigen, welche eine gute Erziehung genossen haben, ist fein und artig; die Vornehmen oder überhaupt diejenigen, welche nach guten Grundsätzen erzogen sind, gehen viel mit Christen um, nehmen gemeinschaftlich mit ihnen an unschuldigen Zerstreuungen teil, und oft sieht man es ihnen kaum an, dass sie Juden sind. Sehr viele tragen ihre Haare jetzt ebenso wie die Christen und unterscheiden sich auch in der Kleidung nicht von uns . . . Schöngeisterei und Dichtkunst wechselt bei ihnen mit der Lektüre der Wochen-

schrift und dem Besuche des Schauspiels ab. Die Romansucht ist ausserordentlich unter ihnen eingerissen, und besonders kranken die Frauenzimmer daran. Das schöne Geschlecht der Israeliten spielt in Berlin eine grosse Rolle."

Ein weltbürgerlicher Zug ging damals durch die Lande. Es war das Zeitalter der Aufklärung und der Toleranz. Von Frankreich her wehten die Freiheitsideen, denen zuerst Montesquieu, dann die Enzyklopädisten und Rousseau ihr weithinschallendes Wort geliehen hatten. Die mittelalterlichen Vorurteile, der religiöse Aberglaube schwanden wie Eis in der Sonne. Durch Lessing, Herder und die Popularphilosophen Mendelssohn, Nikolai, Engel, Garve war der Gedanke der Aufklärung in das deutsche Volk gedrungen. Die hinreissende Gewalt dieser Gedanken war es, die die deutsche Literatur befruchtete und jene Sturm- und Drangperiode erzeugte, aus der sich Goethe und Schiller zu ihrer klassischen Höhe emporrangen. In das soziale, politische und kirchliche Leben drangen die Ideen der Humanität. Man schwelgte in den Schlagworten „Aufklärung", „Gewissensfreiheit", „Menschlichkeit", verliess die alten Altäre und streute Weihrauch auf dem Altar der natürlichen „Menschheitsreligion". Man sah die Schranken der Konfessionen fallen und sprach: Was schert mich Kirche und Konfession! Menschen sind wir und wollen nichts als Menschen sein! Man streifte die Fesseln der Geschichte ab und wollte sich nicht länger gängeln lassen von alten Vorurteilen und Bindungen.

Diese Bewegung musste auch den Juden Licht und Freiheit bringen.

Hatten in Frankreich schon um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts Montesquieu und Marquis d'Argens zum ersten Male machtvoll ihre Stimme für die Juden erhoben, hatte in Deutschland Lessing in seinem Nathan (1779) das Hohelied der Duldung der Religionen gedichtet, hatte zwei Jahre später der Kriegsgerichtsrat Dohm an die Gebildeten seiner Zeit und an die Regierenden seines Landes mit seiner bedeutsamen Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden" sich

gewandt und ihnen zugerufen, dass die drückende Verfassung, in der die Juden noch jetzt in den meisten Staaten leben, nur ein Überbleibsel der unpolitischen und unmenschlichen Vorurteile der finstersten Jahrhunderte, also unwürdig sei, in unseren Zeiten fortzudauern — so war es der edle Kaiser Josef II., der zuerst unter allen Fürsten das eiserne Joch von den Schultern der Juden nahm. Er öffnete ihnen die Pforten zu allen Handwerken, zum Ackerbau, zu Künsten und Wissenschaften und legte den Christen ans Herz, ihnen menschenfreundlich zu begegnen. Durch Gesetzesdekret griff er in das verwahrloste Unterrichtssystem der Juden ein und befahl die Errichtung ordentlicher jüdischer Volks- und Mittelschulen; er suchte den Jargon auszurotten und die Juden an das Tragen europäischer Kleidung zu gewöhnen.

Dohms Schutzschrift und das Toleranzedikt Kaiser Josefs hatten die jüdische Frage in den Vordergrund des politischen Interesses gerückt; ihre unmittelbare Folge war die berühmte Vorrede Mendelssohns zu Manasse ben Israels „Rettung der Juden" und Mirabeaus, des grossen Vorkämpfers der französischen Revolution, flammende Verteidigungsschrift für die Juden.

Da brach die französische Revolution aus. Zwei Jahre kämpften die elsässisch-französischen Juden unter Führung des charaktervollen Isaak Berr aus Strassburg mit heroischer Kraft um ihre völlige Emanzipation. Am 27. September 1791 konnte Isaak Berr jubeln: „So ist der Tag angebrochen, an welchem der Schleier zerrissen ist, der uns mit Demütigung bedeckte! Wir haben endlich die Rechte wieder erlangt, die seit achtzehn Jahrhunderten uns geraubt worden waren. Wir sind, dank der wunderbaren Gnade Gottes, nicht bloss Menschen, sondern auch Bürger geworden!"

Wie ein Rausch kam es in jenen bewegten zwei Jahrzehnten von 1770—1790 über die gebildeten deutschen Juden. Ein neuer Auszug aus Ägypten war es, den sie erlebten. Sie erhoben sich aus dem Staube und schüttelten die Ketten ab, die sie bis dahin getragen hatten. Mit brennendem Durst eilten

sie zu den Quellen der neuen Bildung und gaben sich in ihrer wunderbaren Aneignungsfähigkeit fast ganz dem Neuen, Überwältigenden hin, das so verlockend auf sie eindrang. Durch französische Hauslehrer waren Voltaire und Rousseau in den wohlhabenden jüdischen Familien heimisch geworden. Man riss sich, sagt Mendelssohn in den „Literaturbriefen", Rousseaus „neue Heloise" förmlich aus den Händen. Besonders die jüdischen Frauen und Mädchen mit ihrer überaus grossen geistigen Regsamkeit waren geradezu die Trägerinnen und der Mittelpunkt der neuen Bildung geworden. Um die schönen und geistreichen jüdischen Frauen sammelte sich alles in Berlin und anderen Grosstädten, was Geist und gesellschaftlichen Rang hatte. So traten die wohlhabenden und gebildeten Juden aus ihrer bisherigen Isolierung heraus und suchten und fanden Anschluss bei den gebildeten Christen, denen sie sich geistig und sozial näher fühlten als der grossen Masse ihrer noch im Alten verharrenden Glaubensgenossen.

Noch nie, seitdem das Judentum seine Wanderung durch die Völker angetreten, befand es sich in einer ähnlichen Lage. Wohl standen auch die spanischen Juden vom elften bis zum fünfzehnten Jahrhundert auf der Höhe der Kultur ihrer Zeit. Aber diese Kultur war eine vorherrschend religiöse gewesen. Eine theologisch orientierte Weltanschauung beherrschte das ganze mittelalterliche Denken. Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts aber war ein Kampf gegen alle geschichtliche Religion. Die gärende Zeit, die überall Schranken niederriss, duldete auch keine jüdischen Schranken. Das Judentum wurde hineingerissen in den Wirbel der Zeit und musste lernen, sich in den veränderten Rahmen der sozialen und geistigen Verhältnisse einzufügen. Das Judentum „ausserhalb des Ghetto" konnte ebensowenig dasselbe bleiben, was es im Ghetto gewesen, wie das Judentum „ausserhalb des Heiligen Landes" dasselbe geblieben ist, wie das nationale Judentum in Palästina. —

Dennoch wären alle diese stürmischen Erregungen vielleicht spurlos an den Juden vorübergezogen, so wie einst die Renais-

sance und der Humanismus — von verschwindenden Ausnahmen abgesehen — keinen Weg zu ihnen fanden, und die Juden wären in ihren abgeschlossenen Judengassen vielleicht unberührt geblieben von all dem Neuen, Gewaltigen, was sich draussen vollzog, ohne die weithin leuchtende Persönlichkeit Mendelssohns.

Erst musste Mendelssohn den Bann durchbrochen haben, der auf dem Gedanken einer Annäherung an europäische Kultur lag, erst musste er durch seine deutsche Pentateuchübersetzung Lehrer der deutschen Sprache für die Masse der deutschen Juden geworden sein und ihnen dadurch die Möglichkeit verschafft haben, europäische Kultur in sich aufzunehmen, ehe die Zeitideen sich Eingang bei ihnen verschaffen konnten. „Ihm verdanken es die Juden", so bezeugt Mirabeau ein Jahr nach dem Tode Mendelssohns, „wenn sie frei sind von Vorurteilen. Sie sind ausgesprochene Freunde der Bildung, und das Studium ist die Erholung der Wohlhabenden. Unter ihnen sind geschickte Ärzte, Mathematiker, Naturwissenschaftler (das sind die einzigen Wissenschaften, die sie ergreifen können). Kurz, es ist eine sehr beachtenswerte Kolonie. Das hat nun aber ein einziger Mann ohne Beihilfe der Gesetzgebung bewerkstelligt."

Nach dem Tode des jüdischen „Weltweisen" verklärte sich sein Andenken in den Herzen seiner Glaubensgenossen, und selbst diejenigen, die ihm früher ängstlich und zögernd oder gar feindlich gegenübergestanden hatten, fingen an, ihm nachzueifern. Wenige Jahre nach dem Tode Mendelssohns „gab es keinen jüdischen Dorflehrer mehr, der nicht seinen Stolz darein setzte, hochdeutsch zu unterrichten und nach Moses aus Dessau (Mendelssohn) Pentateuch zu lehren."

Mit diesem Hereinfluten der modenen Bildung und der gleichzeitigen Umwandlung der wirtschaftlichen und sozialen Lage der deutschen Juden waren all die tragischen Konflikte geschaffen, die seitdem die Seele des Judentums durchtoben, und die mit der Gewalt eines Naturgesetzes zu den Parteibildungen und Kämpfen drängen, die dem Judentum des neun-

zehnten und zwanzigsten Jahrhunderts sein charakteristisches Gepräge verleihen. Es ist der gigantische Kampf zweier gegensätzlicher religiöser Weltanschauungen, des Universalismus und des Partikularismus, der im Historischen wurzelnden Autoritätsreligion und des im Persönlichen, Individuellen verankerten Liberalismus, des Irrationalen und des Rationalismus.

Unvermittelt und schroff stehen in der ersten Zeit die Extreme gegeneinander. Erst allmählich lernen sie sich versöhnen und sich lebendig durchdringen und organisch verbinden. Aus ihrer Verbindung geht eine neue Gestaltung und Lebensmöglichkeit, eine neue Phase der geschichtlichen Entwicklung hervor: die Reform des Judentums. —

Als Mendelssohns deutsche Pentateuchübersetzung erschien loderte der Kampf zum erstenmal empor: auf der einen Seite der starre bildungsscheue Rabbinismus, der verzweifelnd um sein untergehendes Dasein kämpft und wirkungslose Bannstrahlen gegen Mendelssohn und seine Freunde und Schüler sendet; auf der andern Seite der scharenweise Abfall der Juden von ihrer Väterreligion in den grossen Städten Norddeutschlands gegen Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts.

Tausende und aber Tausende, all die reichen Berliner und Königsberger Familien, all die berühmten, durch Geist und Schönheit ausgezeichneten Frauen, alle Kinder (bis auf eins) und Enkel Mendelssohns, Friedländers, Ephraims, Itzigs, verliessen damals das Judentum. Wenn man sich diese tieftraurige Erscheinung in der Geschichte des neueren Judentums psychologisch erklären will, so gibt es dafür verschiedene Gründe: der blendende Glanz der neuen Kultur; der intime Verkehr mit christlichen Kreisen, der der Eitelkeit schmeichelte und dazu antrieb, das letzte gesellschaftliche Hindernis hinwegzuräumen; der Wunsch, an Stelle der bürgerlichen Zurücksetzung, unter der man seufzte, sich auf bequeme Weise bürgerliche Vorteile zu verschaffen; die Gleichgültigkeit gegen

alle Religion; das mangelnde historische Gewissen; nicht zuletzt die ungeheure Kluft, die sich zwischen der im starren, bildungsfeindlichen Herkommen verharrenden Masse der Juden und den Gebildeten auftat. Diese hatten das Gefühl der Heimatberechtigung im Judentum verloren.

Aufsteigende Gewissensbedenken wurden mit einer unglaublichen Leichtfertigkeit abgeschüttelt. Der Schwager Abrahams, des ältesten Sohnes Moses Mendelssohns, namens Bartholdy, war Christ geworden, obschon die alte Mutter ihm darum geflucht hatte. Er rät Abraham Mendelssohn, sich gleichfalls taufen zu lassen, nachdem dieser bereits seine Kinder hatte taufen lassen, und als Abraham Mendelssohn um seines Vaters willen Gewissensbedenken kamen, schreibt er ihm: „Du sagst, du seiest es dem Andenken deines Vaters schuldig — glaubst du denn etwas Übles getan zu haben, deinen Kindern diejenige Religion zu geben, die du für sie für die bessere hältst? Es ist geradezu eine Huldigung, die du und wir alle den Bemühungen deines Vaters um die wahre Aufklärung im allgemeinen zollen, und er hätte wie du für deine Kinder, vielleicht wie ich für meine Person gehandelt. Man kann einer gedrückten, verfolgten Religion getreu bleiben; man kann sie seinen Kindern als eine Anwartschaft auf ein sich das Leben hindurch verlängerndes Märtyrertum aufzwingen — solange man sie für die alleinseligmachende hält. Aber sowie man dies nicht mehr glaubt, ist es eine Barbarei.“ Dass man zu einer Religion übertritt, an die man noch weniger glaubt, diese Heuchelei ficht Bartholdy nicht an!

Abraham Mendelssohn folgt dem zynischen Rat und schreibt kurze Zeit nachher an seine Tochter Fanny zu ihrem Konfirmationstage: „Du hast durch die Ablegung des Glaubensbekenntnisses erfüllt, was die Gesellschaft von dir fordert und heissest (!) eine Christin. Jetzt aber sei (!), was die Menschenpflicht von dir fordert, sei wahr (!), treu (!), gut. [Von Abraham Mendelssohn gesperrt.]

Die Taufe war nur eines der vielen Verfallsymptome, von

denen David Friedländer, der Freund und Schüler Mendelssohns, der Führer der nächsten Generation, sagt: „Es haben sich Untugenden unter uns verbreitet, die unsere Väter nicht kannten, und die für jeden Preis zu teuer erkauft werden. Irreligion, Üppigkeit und Weichlichkeit, dieses Unkraut, das aus dem Missbrauch der Aufklärung und Kultur hervorkeimt, hat leider auch unter uns Wurzel gefasst."

Aber dieser David Friedländer, dessen uneigennützige Hingabe an alle jüdischen Angelegenheiten, dessen rastlose Bemühungen und grosse Verdienste um die kulturelle Hebung und politische Emanzipation der Juden unbestreitbar sind, und der auch aus innerem Antrieb für die Erneuerung des Judentums seine Kraft einsetzte, auch er treibt jenem uferlosen Universalismus, jenem wurzellosen Weltbürgertum zu, das das Judentum auf eine blosse ethische Gesellschaft reduzieren und alles positiven Inhalts, aller Pietäts- und Gemütswerte entkleiden möchte. Er zweifelt an dem Judentum. In einer intimen, brieflichen Äusserung schüttet er einem Geschäftsfreund sein Herz aus: „Alle Völker reissen ein, bauen schöner auf, wir machen um alles Zäune, bis kein Ort übrigbleibt. Wir können uns nicht mehr erhalten." Er sieht eine Zeit kommen, da die Kinder, welche nach uns kommen werden, zu dem Glauben der Nazarener übergehen werden und „sein Haar sträubt sich, wenn er dessen gedenkt". Er möchte den Tag erleben, da das Joch und die harten Lasten, die die Rabbiner auf Israels Schultern gewälzt haben, von ihnen genommen werden. „Wenn ich auch nur den Anfang davon sehen könnte, würde ich froh und vergnügt in die Grube steigen."

Lassen diese Herzensergiessungen den tiefen Schmerz über den Verfall und den Wunsch einer durchgreifenden Reform erkennen, so werden wir an dem Ernste seines Pathos irre, wenn wir David Friedländer bald nachher auf einem Wege begegnen, der sich von dem der Täuflinge nicht allzuweit entfernt.

Es ist die unselige Verquickung der Reform mit der Emanzipation, welche ihn auf diesen traurigen Irrweg geführt hat.

Als nämlich Friedländer sah, dass alle seine Bemühungen um die Emanzipation an dem Widerstand des reaktionären Regierungssystems scheiterten, fasste er den Entschluss, die „unerträgliche Bürde“ des Judentums, das ihn von der „höheren Glückseligkeit“ und dem „frohen Genusse des Lebens“ ausschloss, von sich abzuwerfen. Aber nicht durch Annahme des kirchlichen Christentums. Dagegen sträubte sich Friedländers Gewissenhaftigkeit und Selbstbewusstsein. Nein! Er glaubte — in seiner Selbstüberschätzung — die Formel gefunden zu haben, die mit einem Schlage das Judentum aus seiner bürgerlichen Zurücksetzung und religiösen Knechtschaft erlösen würde. An der Spitze des gesamten Judentums sah er sich im Geiste in das feindliche Lager einmarschieren, das seine Pforten den Ankömmlingen weit aufgetan.

Um seinen Plan zu verwirklichen, wählte Friedländer den Weg eines offenen Sendschreibens. Wie Mendelssohn seinerzeit mit Lavater, so führte, ein Menschenalter später (1799), Friedländer einen grosses Aufsehen hervorrufenden Briefwechsel mit dem aufgeklärten Berliner Oberkonsistorialrat Teller. Aber der Mendelssohn-Lavatersche Briefwechsel unterscheidet sich von dem Friedländer-Tellerschen wie Tag und Nacht. In seinem Sendschreiben wünscht Friedländer „die grosse christliche protestantische Gesellschaft zum Zufluchtsort (für das Judentum) zu wählen.“ Nur will er nicht, dass das Judentum bedingungslos in das Christentum einmünde. Dafür, dass das Judentum seine Zeremonien und seinen Namen preisgebe, solle das Christentum, den Eintretenden gegenüber, seine Dogmen preisgeben. Dem Akte der Taufe wollten sich die Eintretenden in der Voraussetzung, dass damit nur die Annahme „der ewigen Wahrheiten“ bekundet werden solle, unterwerfen. — Die auf den Lippen liegende Frage, warum die Juden sich nicht mit dem Bewusstsein begnügen, schon lange vor Entstehen des Christentums im Besitze „der ewigen Wahrheiten“ gewesen zu sein, und warum sie nicht — ohne Hilfe des Christentums — mit ihren Zeremonien fertig werden können, wie Friedländer und

seine Freunde in der Tat damit ganz allein fertig geworden sind, beantwortet Friedländer mit dem, wie ein Blitz die Situation erhellenden Zugeständnis: „Auch haben wir es ja nicht geleugnet, dass unser Ziel mit dahin geht, durch unsere Erklärung die Rechte von Staatsbürgern zu erlangen."

So sollte also der durch tausendjähriges Martyrium geheiligte Name und der geschichtlich-positive Inhalt des Judentums für die Emanzipation verkauft werden.

Teller lehnt das Ansinnen Friedländers in einem verbindlichen Schreiben ab, Schleiermacher nennt das anonym im Namen einiger „Hausväter jüdischer Religion" erschienene Sendschreiben einen „Verrat" an den Bestrebungen Mendelssohns; „wie tief verwundet muss besonders der treffliche Friedländer sein! Ich bin begierig darauf, ob er nicht seine Stimme gegen diesen Verrat an der besseren Sache erheben wird." Ob Schleiermacher wusste, dass Friedländer der Verfasser sei? Interessant ist jedenfalls, dass er ihn zum Kronzeugen gegen ihn selbst aufruft. —

Den Ansichten und Bestrebungen Friedländers nahe standen einige andere Schüler Mendelssohns, wie Herz Homberg, der aus seinem Hass gegen den Talmud und alles Historische im Judentum kein Hehl machte, und Lazarus Bendavid, welcher im Jahre 1793 in seiner Schrift „Etwas zur Charakteristik der Juden" seine Glaubensgenossen öffentlich ermahnt, dass sie doch endlich nicht bloss die Sinnlosigkeit, sondern auch die Schädlichkeit des Zeremonialgesetzes einsehen und „eine reine, des Allvaters würdigere Religion unter sich einsetzen" möchten.

Solchen Gedanken und Stimmungen wurde in der „Gesellschaft der Freunde", die in Berlin 1792 gegründet wurde, ein Zentralpunkt geschaffen. Denn als Zweck dieser Gesellschaft wird angegeben „den Beweis zu führen, dass die Juden auch ausserhalb der Satzungen des traditionellen Zeremoniells von Gottesfurcht durchdrungen sein, ja allen Pflichten des sittlichen Menschen nachkommen können." —

Abseits dieser wie der entgegengesetzten extremen Richtung,

in der Mitte stehend zwischen dem bildungsfeindlichen Rabbinismus (samt der unerweckten Masse, die hinter ihm stand) und den Rationalisten, die die Kraft und Tiefe einer positiven Väterreligion durch einige allgemeine Vernunftwahrheiten über Gott und Sittlichkeit ersetzen wollten, stand eine dritte Richtung, die das überlieferte Judentum mit der Kultur der Zeit zu versöhnen trachtete.

Diese Versöhnung zu finden, ist seitdem der Inhalt aller geistigen Bewegungen im Judentum. Auf dem Weg zu diesem Ziel schlugen die folgenden Geschlechter verschiedene Richtungen ein, je nach ihrer Eigenart, nach ihrer grösseren oder geringeren Hinneigung zur Seite des Rationalen, allgemein Menschlichen oder des historisch Gebundenen, Partikularistischen. Diese dritte Partei war die Partei der Zukunft. Die beiden extremen Parteien, sowohl die extremen Partikularisten wie die extremen Universalisten verschwanden von der Bildfläche. Die Altfrommen, die gegen die deutsche Bildung ihre Donnerkeile geschleudert hatten, versöhnten sich allmählich mit der Bildung der Zeit, und die Träumer der Menschheitsreligion wurden durch die Reaktion, die bereits im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, im Jahre 1803, mit der gehässigen Agitation des Pamphletisten Grattenauer einsetzte, unsanft aufgerüttelt. Der erwachende Judenhass der Deutschtümler, die bis zur Intoleranz wieder christlich gewordenen Romantiker zeigten ihnen, dass der Messias noch nicht gekommen sei und liessen sie wieder ihren inneren Halt und äusseren Anschluss beim Judentum suchen. So ging aus dem Wechselspiel zwischen Eigenem nnd Fremdem, aus der im Wesen des Judentums liegenden Kraft der Vererbung und Anpassung eine neue Entwicklung des Judentums hervor.

Die ersten triebkräftigen Keime dieser neuen Phase der Entwicklung lassen sich bis Mendelssohn zurückverfolgen. „Jede Woche am Vormittage des Sabbats", so erzählt uns der erste Biograph Mendelssohns, „fand eine Versammlung junger jüdischer Männer bei ihm statt, und da ward über Er-

ziehung und Menschenbildung und auch über Religion und Bibel gesprochen.“ „Aus jenen Sonnabends-Versammlungen gingen junge Männer wie Friedländer, Euchel, Lindau, Wolffson, Bendavid gleichsam als Mendelssohns Apostel hervor und verbreiteten Licht unter ihren Mitbrüdern.“

Noch zu Lebzeiten Mendelssohns schufen sich diese Männer — in Verbindung mit vielen anderen — einen geistigen Sammelpunkt, ein Organ, das sie „Measseph“ „Sammler“ nannten. Es war eine hebräische Zeitschrift (mit deutschen Beilagen), die in Königsberg (zeitweise auch in Berlin und Breslau) erschien und von Isaak Euchel begründet wurde.

Isaak Euchel war bei all seiner kritischen Veranlagung eine besonnene, konservative Natur, voll Verständnis für geschichtliche Entwicklung. In seiner deutschen Übersetzung des Gebetbuches, die im Jahre 1786 erschien, bemerkt er zu den „Sprüchen der Väter“ I, 1 ganz im Sinne Mendelssohns: „Die vielen Nebengebräuche der heutigen Juden entstanden anfänglich nicht aus lieber langen Weile, ebensowenig aus fanatischen Grillen, sondern sie waren dem damaligen Zustande der Nation angemessen und notwendig, wenn man einem gänzlichen Umsturz der Hauptgesetze vorbeugen wollte. Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, müssen sie alle den vernünftigen Juden heilig sein und dürfte nie eine öffentliche Verletzung derselben gebilligt werden, als bis dass eine allgemeine sittliche Aufklärung des Menschengeschlechts Religion, Gesetze und Gebräuche genau unterscheiden gelehrt haben wird.“

In der genannten Zeitschrift kam eine Generation jugendlicher Männer, die in den Talmudschulen herangebildet und von dem nivellierenden Geiste der Aufklärung noch nicht fortgerissen war, zu Worte. An Mendelssohns hebräische Pentateucherklärung (Biur, daher der Name Biuristen) und an die hebräischen Schriften Hartwig Wesselys, des klassischen Wieder-Erneuerers der biblischen Sprache in ihrem reinen Wohllaut, sich anlehnend, traten sie auf als neuhebräische Dichter und Übersetzer, als Populärphilosophen und Moralisten,

als Exegeten und als erste schüchterne Pfadfinder der verschütteten jüdischen Vergangenheit.

Sie waren die Vermittler zwischen Altem und Neuem, sie bahnten eine Reform an ohne Revolution, eine Entwicklung von innen heraus und nicht von aussen hinein. Sie waren die Vorläufer und Pioniere der „Wissenschaft des Judentums". Ihnen ist es zu verdanken, dass die bisher starr im Alten verharrende jüdische Welt der mittleren und kleinen Städte Deutschlands aus ihrer Abschliessung herausgerissen, dass veredelter Geschmack, ästhetischer Sinn und Durst nach Zeitbildung in ihnen erweckt wurde. —

Das Wichtigste und Zukunftsreichste aber war, dass aus diesem Kreise die Männer hervorgingen, die in den neugegründeten Schulen Lehrer und Führer eines neuen Geschlechts wurden.

Es ist geradezu wunderbar zu nennen, wie, nach einem einmaligen Auflehnen des Rabbinismus, die neuen Schulen innerhalb der deutschen Judenheit sich rasch und ohne weitere Kämpfe durchsetzten, wo doch gerade die Schule es ist, wo die Geschicke der Zukunft geschmiedet werden. Erst in einer viel späteren Zeit wurde das von den Altfrommen erkannt und beherzigt.

Die erste Schule, in welcher neben Hebräisch alle wichtigen profanen Fächer gelehrt wurden, war die von Mendelssohn und seinem Freunde Wessely angeregte, von David Friedländer organisierte „Freischule" in Berlin, die um das Jahr 1778 ins Leben trat. Sie war, wie der Name besagt, eine Schule für die Kinder der weniger wohlhabenden Kreise, die sich keinen Hauslehrer halten konnten.

Ein Jahr später erschien das schon erwähnte Toleranzedikt Kaiser Josefs II., welcher seinen jüdischen Untertanen die Errichtung moderner Schulen gebot. Die österreichischen Rabbiner und die von ihnen beeinflussten Kreise, die solche Schulen für unverträglich mit dem altfrommen Judentum ansahen, widersetzten sich dem Befehl des Kaisers. Da richtete Hartwig Wessely ein hebräisches Sendschreiben an die jüdischen Ge-

meinden Osterreichs, in welchem er nachwies, dass Judentum und Bildung keine Gegensätze seien, und dass das wahre Judentum die Bildung nicht zu scheuen habe; in eindringlichen, begeisterten Worten ermahnt er die Frommen, den hässlichen Jargon aufzugeben und sich durch eine reine Sprache das Tor der europäischen Bildung aufzutun. Gegen dieses Sendschreiben wie gegen den, vorher von den altfrommen Rabbinern wegen seiner tadellosen Frömmigkeit in den Himmel erhobenen Wessely, erfolgte jenes erste und einzige Auflehnen des Rabbinismus. Wessely und seine Schriften wurden in Bann getan.

Allein dieser Bann war ebenso unwirksam wie der Bann gegen Mendelssohns deutsche Pentateuchübersetzung. In allen österreichischen Kronländern entstanden moderne jüdische Schulen, die unter Oberaufsicht Herz Hombergs gestellt wurden.

In Deutschland beeilten sich die grossen und gebildeten Gemeinden, dem Beispiele Berlins zu folgen. Fast überall ging die Initiative vom Volke, von einigen wenigen begeisterten Männern, die dem Kreis der Meassphim nahe standen, aus. Und so entstanden in kurzen Zwischenräumen die zum Teil noch heute bestehenden und blühenden Schulen in Breslau, Seesen, Dessau, Frankfurt a. M., Wolfenbüttel, Cassel, Hamburg und bald in allen irgendwie bedeutenden Gemeinden.

Männer wie Friedländer, Bendavid, Wolffson, Löwe, Fränkel, Wolf, Moses Philippson, Creizenach, Johlson, Hess, Wohlwill, Ehrenberg, Jost, Zunz, Francolm, Heinemann, die geistigen Führer des Judentums ihrer Zeit, standen an der Spitze oder an hervorragender Stelle dieser Schulen und prägten ihnen den Stempel ihrer Persönlichkeit auf. Die Schüler, die aus diesen Schulen hervorgingen, wurden die Träger und Sendboten eines neuen Geistes. Aus der Berliner Freischule allein gingen in den ersten zehn Jahren fünf- bis sechshundert Zöglinge hervor und haben sich über ganz Europa verbreitet.

An dem Sitze der Schulen, unter dem Einfluss und durch die Mitarbeit der Lehrer, entstanden hebräische Druckereien und jüdische Zeitschriften in deutscher Sprache, Religions-

und Erbauungsbücher, apologetische und Reformschriften. Alles neu erwachende rege jüdische Leben ging von den Schulen aus. Eine Arbeitsfreudigkeit und Schaffenskraft regte sich aller Orten und drängte zu neuen geistigen Entfaltungen und Schöpfungen.

Aus dem Boden der jüdischen Schule keimten die ersten fruchtbaren Reformgedanken. Johlson, Religionslehrer am Frankfurter Philanthropin, Verfasser des ersten systematischen Lehrbuchs der jüdischen Religion, entwickelt in der bedeutsamen Vorrede zu diesem Religionsbuch neue grosszügige Reformgedanken. „Wenn schon", sagt er, „jede positive Religion auf eine Tradition sich stützt, so kann die jüdische ihrer gar nicht entbehren, soll sie anders etwas mehr als ein kalter und kahler Deismus sein. Zur Tradition des Judentums aber gehört der mit unserem Glaubenssystem wesentlich verbundene Grundsatz, dass die jedesmalige geistige Behörde die Machtvollkommenheit hat, in Religionsangelegenheiten zu lösen und zu binden; also gewiss eine höchst weise und wohltätige Anordnung, durch welche jede künftige Verbesserung auf gesetzlichem Wege herbeigeführt, ja nur so erst möglich gemacht werden kann. Wird nur erst die Tradition auf ihre ursprüngliche Reinheit zurückgeführt, dann hat ausserhalb der Bibel weder Talmud noch sonst irgend ein Buch mehr Kraft und Autorität, als ihm die jedesmalige Behörde zu geben für gut und den Umständen angemessen findet! Eben vermöge dieser durch die Tradition erteilten Kraft und Befugnis kann und soll mit der Kultur und dem Zeitgeiste gleicher Schritt gehalten und überhaupt alle Vorkehrungen und Anstalten getroffen werden, die uns not tun."

Trefflich ist auch, was Johlson über das Zeremonialgesetz sagt. Eine Darstellung des Zeremonialgesetzes könne nur von Rabbinern unternommen werden, die ohne Scheu und Engherzigkeit die Menge von Gesetzen und Gebräuchen unter drei Hauptrubriken bringen müssten: 1) mosaische Gebote, 2) rabbinische Vorschriften, 3) Gebräuche (Lokalgebräuche, Ge-

bräuche aus besonderer Frömmigkeit, Gewohnheiten einiger Frommen). Schon diese Anordnung würde auf die Reinheit der Religion grossen Einfluss haben. „Denn in den Augen des Volkes und des Halbgelehrten ist auch der geringfügigste Gebrauch schon ein Gesetz, wo nicht gar ein wesentlicher Teil der Religion."

Welch ein geistiger Fortschritt, welche wissenschaftliche Vertiefung des Reformgedankens von David Friedländer bis auf Johlson in einem Zeitraum von fünfzehn Jahren! Und all dieser Fortschritt und alle Vertiefung nur durch die Schule.

So ist auch aus der jüdischen Schule jene bedeutsame Reform hervorgegangen, die zum zweitenmale die Alten und die Jungen in heissem Kampfe aufeinanderstossen liess und dem jüdischen Leben der ersten Jahrzehnte des neunzehnten Jahrhunderts ihre religiöse Signatur verleiht: Die Reform des synagogalen Kultus.

Drittes Kapitel

Das Zeitalter der Kultusreform. Jacobson. Der Berliner und Hamburger Tempel. (1807—1832)

Der Monat Juli des Jahres 1806, der den Zusammenbruch des alten deutschen Reiches und die Begründung des Rheinbundes mit seiner schwülen Sonne beleuchtete, begrüsste in Paris ein seltsames, wunderbares Schauspiel. Jüdische Notabeln des französischen Kaiserreichs — darunter dreiviertel aus deutschredenden Teilen des Reiches — versammelten sich in hofmässiger Tracht, in Frack, Kniehosen und seidenen Strümpfen, mit dem Dreispitz in der Hand, im Stadthause von Paris; die militärische Wache trat unter Trommelwirbel ins Gewehr und bildete Spalier vor den jüdischen Deputierten.

Die von Napoleon einberufene Notabelnversammlung hatte über zwölf, von der Regierung ihr vorgelegte Fragen zu verhandeln und Beschluss zu fassen.

Die hauptsächlichste Frage war: Betrachten sich die Juden immer noch als besondere Nation oder sehen sie Frankreich als ihr Vaterland an? Andere Fragen bezogen sich auf scheinbare oder wirkliche Konflikte des jüdischen Gesetzes mit dem Staatsgesetz, auf Autonomie, d. h. zivilrechtliche Gewalt und Strafrecht der Rabbiner und auf Umwandlungsbestrebungen der gewerblichen Tätigkeit der Juden. Sämtliche Fragen wurden nach dem Wunsch Napoleons beantwortet. Zur feierlichen Bestätigung der von der Notabelnversammlung ausgesprochenen Prinzipien schlug Napoleon die Einberufung eines jüdischen Synhedriums vor. Er wählte diesen Namen nach dem aus 70 Weisen bestehenden Gerichtshof, der einst in Jerusalem alle religiösen und weltlichen Entscheidungen traf und den griechischen Namen Synhedrin führte.

Als die Kunde von diesem aus achtzehnhundertjährigem Schlummer erweckten Synhedrin durch die Lande eilte, wurden viele Juden wie von einem Taumel erfasst. Wie den Anbruch des Messiasreiches, wie das Morgenrot einer neuen

Weltära begrüssten die Berauschten das Synhedrin, und die Nüchternen erhofften zum mindesten, dass es „den wahren Geist des Religionsgesetzes wieder erwecken, die Gesetze des Judentums zeitgemäss auslegen und die irrigen oder strittigen aufheben werde."

Die Anregung zu dem romantischen Gedanken Napoleons ging höchstwahrscheinlich von einem deutschen Juden aus, der in einer 1806 erschienenen Schrift den Gebieter Europas aufforderte, einen hohen Rat für die europäische Judenheit mit einem Patriarchen an der Spitze, wie beim alten Synhedrin zu Jerusalem, zu ernennen.

Dieser deutsche Jude war der Schöpfer der gottesdienstlichen Reform in Deutschland, der von glühender Begeisterung für das Judentum erfüllte, opferfreudige und selbstlose Israel Jacobson, kein Mann von grossem theologischem Wissen und tiefer Allgemeinbildung, dafür aber ein Organisator voll rascher, zielbewusster Tatkraft und grosser praktischer Klugheit, ein Führer des Judentums in einer Zeit, der es an grossen Führern fehlte. Ihm war es beschieden, die Erbschaft des französischen Synhedrins auf deutschem Boden anzutreten und durch die aus dem Synhedrin hervorgegangene Konsistorialverfassung auf die Höhe seines Einflusses zu gelangen.

Diese Konsistorialverfassung war das einzige praktische Resultat, das aus dem mit so grossem Enthusiasmus begrüssten Synhedrin hervorging. Die schwankenden politischen Verhältnisse, wohl auch der Mangel an führenden Persönlichkeiten in Frankreich, die für Neugestaltung des Judentums Interesse hatten, liessen das Synhedrin nicht die grosse Bedeutung erlangen, die man von ihm erhoffte.

Als aber im Jahre 1808 die französische Herrschaft in Westfalen einzog und in ihrem Gefolge die staatliche Regelung des israelitischen Kultus mit ihrer vorgeschriebenen „Synagogenordnung" und der offiziellen Einführung der „Predigt", da war für Israel Jacobson die Stunde gekommen.

Der alte Gottesdienst in der Synagoge hatte für die gebil-

deten Juden alle Anziehungskraft verloren. „Er gewährte", sagt der Geschichtsschreiber Jost, der aus der alten Synagoge hervorgegangen war, „keine Andacht, keine Augenweide, keine Herzenslabung; die Gebräuche starr, die Töne betäubend, das Gebet kalt, herzlos, leere Gewohnheit, der Anblick betrübend". Und der neueste Geschichtsschreiber des jüdischen Gottesdienstes, Elbogen, meint: „Von der gewaltigen Veränderung im Leben und Denken der Juden konnte der Gottesdienst nicht unberührt bleiben. Seine Formen entsprachen nicht mehr den Anforderungen der neuen Zeit, Auge und Ohr fühlten sich in gleicher Weise abgestossen. Verstand und Gemüt blieben unbefriedigt und kalt. Gar viele unter den Gebildeten vermochten hinter dem wenig ansprechenden Äussern den wertvollen Sinn nicht mehr zu erkennen und gingen der Synagoge verloren, auch wenn sie sich nicht von ihrem Bekenntnisse lossagten."

Weit entfernt von den auflösenden Tendenzen der Berliner und Königsberger Aufklärer, auf geschichtlich-positivem Boden stehend, vermied es Jacobson, die Anhänger des Alten zu verletzen und ihnen Liebgewordenes gewaltsam zu nehmen. Er ist im Gegensatz zu David Friedländer eine durchaus konservativ gerichtete Natur mit jüdischem Herzen. Dem Minister des Innern von Wolffradt erklärt er, dass er auch die religiösen Gebräuche des Judentums als göttliche Offenbarung ansehe; nur seien manche dieser Gebräuche auf gewisse Zeiten und Länder beschränkt. Diejenige Religion sei die beste, welche an den wesentlichen Wahrheiten der Religion aufs festeste hängt, ohne sich sklavisch an alle Gebräuche zu binden, wiewohl sie dieselben auch nicht geringschätzt oder verachtet.

Während Friedländer eine Reform an Haupt und Gliedern anstrebt, beschränkt sich Jacobson auf die Reform des am meisten den Blicken sich darbietenden Gottesdienstes. Während Friedländer alle charakteristischen Gebete, die an die einstige Herrlichkeit Israels erinnern, ausscheiden und das Hebräische durchaus verbannen will, behält Jacobson die alten hebräischen Gebete unverändert bei und lässt sie nur

mit deutschen Gebeten wechseln und deutsche Lieder, ab wechselnd mit hebräischen Gebetstellen, von einem wohlgeübten Chor von Knaben singen. Vor allem aber macht er die Predigt zum unveräusserlichen Bestandteil des sabbatlichen Gottesdienstes. Anstand und Würde, Ruhe und Ordnung ziehen durch ihn zum erstenmale wieder in den jüdischen Gottesdienst ein. So verbindet er in glücklicher Harmonie Altes und Neues, das Partikularistische des historischen Gottesdienstes mit dem Universalistischen der aus der deutschen Kultur entlehnten Elemente und ist zugleich ein typisches Beispiel dafür, dass die Reform des Judentums vom Volk und dessen religiösem Bedürfnis ausgeht. Weil er selbst für sein religiöses Empfinden keine Befriedigung im alten Gottesdienste findet und weil er sieht, dass die Gebildeten und vor allem die Jugend sich von der alten Synagoge abwenden, darum wird er zum Reformator.

Auch den aussergottesdienstlichen Kultus zieht Jacobson in den Kreis seiner Reformen. Auf seine Veranlassung wurde im Jahre 1810 zum ersten Male durch Verordnung des westfälischen Konsistoriums die heutige religiöse Form der Trauung mit Traurede und der ganzen seitdem mit der Trauung verbundenen feierlichen Weihe eingeführt. Eine Reform, bei der die orthodoxen Rabbiner Löb Meyer Berlin, Mendel Steinhardt und Simon Kalkar Pate standen.

Mit klarem Blick setzte Jacobson bei seinen Reformbestrebungen bei der Jugend ein. Er sprach es rückhaltlos aus: „Nur aus einem anfangenden und aufblühenden, nicht aus einem verblühten Menschenalter kann eine dauernde Umwälzung des Geistes hervorgehen".

Nachdem er als der dazu berufene Mann zum Präsidenten des jüdischen Konsistoriums eingesetzt worden war, wurde auf sein Betreiben eine jüdische Elementarschule in Cassel errichtet. Dieselbe erhielt einen Betsaal, in welchem an jedem Sabbat-Nachmittag Schulgottesdienst abgehalten wurde. Er selbst predigte bei diesem Gottesdienste, zu welchem auch die Eltern der Kinder sich einfanden, und seine Begeisterung

riss die Anwesenden mit fort. Dazu schufen die deutschen Gebete und Gesänge eine Atmosphäre religiöser Andacht und Erbauung, die den neuen Gottesdienst zu einem Ereignis gestaltete.

Dieser Erfolg veranlasste Jacobson zu weiterem Fortschreiten auf dem begonnenen Wege. Schon im Jahre 1801 hatte der edle und grosszügige Mann, dessen Bild durch die parteiisch-einseitige Darstellung in dem Geschichtswerk von Graetz entstellt und verzerrt worden ist, mit einem persönlichem Opfer von mehr als 300 000 Mark eine Schule zu Seesen für arme jüdische Kinder gegründet. Auch mit dieser Schule war ein Betsaal verbunden. Jetzt aber liess er dort aus eigenen Mitteln einen schönen „Tempel" errichten und ihn — etwas Unerhörtes bis dahin — mit einer Orgel versehen. Der Geschichtsschreiber Jost berichtet als Augenzeuge von der Einweihung dieses Gotteshauses: „Die Einweihung, zu welcher eine Unzahl neugieriger oder eingeladener Staatsmänner, Gelehrten, Künstler, Geistlichen und Schulmänner, Rabbiner und Lehrer herbeiströmte, machte einen unbeschreiblichen Eindruck, und namentlich auf die christlichen Gäste, von denen mehrere voller Begeisterung ihren Gefühlen in deutschen, lateinischen und hebräischen Gesängen Luft machten. Man knüpfte an diesen Vorgang grosse Erwartungen."

Schon regte es sich infolge der aufrüttelnden Tätigkeit des unter Leitung Jacobsons stehenden Konsistoriums an verschiedenen Orten. Eine Synagogenordnung wurde in Westfalen eingeführt um „jene Ordnung und Andacht herbeizuführen, die dem wahren Zwecke der öffentlichen Bethäuser angemessen sind". In Wolfenbüttel, Dessau und Frankfurt a. M. wurden nach dem Jacobsonschen Vorbild Schulgottesdienste eingeführt.

Von weittragender Bedeutung für die religiöse Entwicklung des Judentums wurde die Schulandacht am Philanthropin in Frankfurt a. M. Schon im Jahre 1811 hatte der Oberlehrer Hess eine Andachtsstunde an Sonntagen eingeführt. Durch Johlson wurde diese auf jüdischen Boden gestellt. Er for-

derte eine Sabbatandacht mit deutschen und den alten hebräischen Gebeten, Vorlesung der Thora mit nachfolgender deutscher Übersetzung, zweimalige Konfirmation im Jahre und Zulassung der Eltern und anderer Gemeindemitglieder zu dem neuen Gottesdienste. Der Frankfurter Oberrabbiner Hirsch Horowitz hatte sich mit diesem Gottesdienste, bei welchem die Herren auf der einen, die Frauen auf der anderen Seite sitzen sollten, einverstanden erklärt. Aber durch das Widerstreben des noch auf dem alten Standpunkte der Aufklärer stehenden Hess, konnte Johlson mit seinem Vorschlag nicht ganz durchdringen. Nur das eine erreichte er, dass die Andacht auf den Sabbat verlegt wurde, und dass sich auch Gemeindemitglieder an dem Gottesdienst beteiligen konnten. Seit der Berufung Creizenachs an das Philanthropin (1824) übte die Andachtsstunde eine immer grössere Anziehungskraft aus. Bald wurde ein eigener Andachtsaal in einem besonderen Gebäude eingerichtet, dessen Plätze sofort alle vermietet wurden. Dieser Andachtsaal war der Ausgangspunkt der Reformbewegung für Süddeutschland. Später berühmt gewordene Rabbiner wie M. Adler (London), Geiger, Felsenthal, Leopold Stein, Einhorn, Formstecher, machten sich hier erst einem grösseren Publikum bekannt.

In Westfalen war unterdessen schon längst die Herrlichkeit des Napoleonischen Königreiches zusammengebrochen. Israel Jacobson zog im Jahre 1814 nach Berlin und richtete dort, nach dem Casseler Vorbild, einen Privatgottesdienst in seinem Hause ein. Der Boden war in Berlin für die Reform des Gottesdienstes so günstig wie nur möglich. Das religiöse Bedürfnis lag damals sozusagen in der Luft. Vorüber war die Napoleonische Kriegszeit. Nach den erschütternden Kriegsunruhen war der Frieden wieder eingekehrt und mit ihm ein neuer Geist des Positivismus, der die auflösenden Bestrebungen der Aufklärungszeit überwunden hatte. Auch innerhalb des Judentums sehnte man sich nach religiöser Erneuerung und Betätigung. So wurden die Räume des Jacobsonschen Hauses bald zu klein für die Zahl derer, die von dem neuen

Gottesdienste angezogen wurden. Darum richtete der vermögende Jakob Beer, Vater des Komponisten Meyerbeer, einen grossen Saal in seinem Hause für den immer weiteren Boden gewinnenden Gottesdienst ein. Der Mittelpunkt des neuen Gottesdienstes war die Predigt. Ausser Jacobson predigten Kley, Günsburg, J. L. Auerbach und später Leopold Zunz, lauter begabte junge Männer, die damals ihre Universitätsstudien abgeschlossen hatten und von Jacobson herangezogen wurden. Der Gottesdienst selbst verliess den historischen Boden nicht sehr; nur wurde die Wiederholung des Hauptgebets und (in der ersten Zeit) das Mussaph fortgelassen, damit der Gottesdienst nicht zu lange dauere. Auch wurde die portugiesische Aussprache des Hebräischen eingeführt, die Gesänge wurden von einer Orgel begleitet. Berühmte christliche Prediger, Schleiermacher, Ritschl u. a. besuchten oft diesen Gottesdienst und waren aufmerksame Zuhörer der jungen Prediger.

Da wurde von der altrabbinischen Partei die Hilfe der preussischen Regierung gegen den Reformgottesdienst angerufen. Eine alte Verordnung, wonach keine Privatgottesdienste zulässig seien, wurde ausgegraben. Um den Jacobson-Beerschen Tempel vor dem Anschlag zu retten, erhoben ihn die reformfreundlichen Gemeindevorsteher während des damals gerade notwendig gewordenen Umbaus des alten Gotteshauses zur Gemeindesynagoge. Obschon der Gottesdienst jetzt noch viel konservativer gestaltet wurde, widersetzte sich das Berliner Rabbinat jeder Reform; es wollte nicht einmal die deutsche Predigt dulden. Die Regierung wurde aufs neue von der Partei der Altfrommen in den inneren Kampf hineingezogen. Mehrere Jahre wogte der Kampf hin und her. Die Prediger verliessen die kampfumtobte Stätte, an der der Gottesdienst bald nur noch ein kümmerliches Dasein fristete. Kley ging nach Hamburg, Günsburg nach Breslau, Auerbach nach Leipzig. Im Jahre 1823 erwirkte die altrabbinische Partei eine königliche Kabinettsorder, welche jede Neuerung im Kultus als Sektiererei auf das strengste verbot. Seitdem

wurde der jüdische Kultus von der Regierung überwacht. Sogar Leichenreden zu halten wurde den Juden in Preussen untersagt. Wie in Berlin, so legten sich in Breslau und Königsberg die von der Orthodoxie heraufbeschworenen Massregeln wie kalter Nachtfrost auf das neu hervorkeimende religiöse Sehnen und Verlangen.

Damals fand der Massenabfall der Gebildeten vom Judentum statt. Alle Kinder aus den hochgebildeten jüdischen Häusern wandten der alten Synagoge den Rücken. Und wo es nicht zum Abfall kam, zog ein Kirchhofsfrieden ein, eine eisige Öde und religiöse Gleichgültigkeit, die dem preussischen Judentum der zwanziger und dreissiger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts sein unseliges Gepräge aufdrückt. —

Aber trotz Polizeigewalt und Verketzerung setzte sich das Neue, das aus einem tiefen inneren Bedürfnis geboren ward, durch und eroberte sich zuletzt selbst die altfromme Synagoge. Denn „Ideen können so wenig proskribiert, als Länder gegen Licht und Luft abgesperrt werden. Lasst Huss in Kostnitz verbrennen, und es entsteht ein Luther in Wittenberg, wenn die Frucht der Zeit reif ist."

Im Jahre 1817 hatte Kley Berlin verlassen, um einem Rufe nach Hamburg zu folgen, wo er die Leitung der 1815 errichteten Freischule übernahm. An den Vormittagen der Sonntage hielt er in seiner Schule eine Andachtstunde ab, zu der sich auch zahlreiche Erwachsene einfanden. Diese „sonntäglichen Erbauungen" übten eine weitgehende Wirkung und weckten im Kreise der intelligentesten Männer und Frauen von Hamburg, die seit Jahrzehnten kein Gotteshaus mehr besucht hatten, das schlummernde religiöse Bedürfnis. So fielen die Anregungen Kleys auf einen äusserst fruchtbaren Boden. Noch in demselben Jahre, in welchem er nach Hamburg gekommen war, versammelten sich auf seine Anregung (am 11. Dezember 1817) sechsundsechzig angesehene Gemeindemitglieder, denen sich in der nächsten Zeit noch dreissig weitere anschlossen, und konstituierten sich nach einer Ansprache Kleys zu einem Verein, dem sie den Namen „Neuer

israelitischer Tempelverein in Hamburg" beilegten.

In der schon vor der konstituierenden Versammlung entworfenen „Vereinigungsakte" heisst es: „Durchdrungen von der Notwendigkeit, den öffentlichen Gottesdienst, der teils wegen der immer mehr abnehmenden Kenntnis der Sprache, in welcher er bis jetzt allein gehalten worden, teils durch die mannigfaltigen dabei eingeschlichenen Mängel, seit einiger Zeit von so vielen vernachlässigt worden, zu seiner ihm angemessenen Würde und Bedeutung zurückzuführen, und von dem Wunsche beseelt, den fast erkalteten Sinn für die ehrwürdige Religion der Väter wieder zu beleben, haben die Endesunterzeichneten sich dahin vereinigt, nach dem Beispiel mehrerer israelitischer Gemeinden in Deutschland, und namentlich der in Berlin, auch in dieser Stadt, für sich und alle, die mit ihnen gleich gesinnt sind, einen würdigen und geordneten Ritus herzustellen, nach welchem an den Sabbat- und Festtagen sowie bei anderen feierlichen Gelegenheiten, in einem eigens zu diesem Behufe einzurichtenden Tempel, der Gottesdienst gehalten werden soll. Bei diesem Gottesdienst soll namentlich auch eine deutsche Predigt und Choralgesang mit Begleitung der Orgel eingeführt werden.

Der erwähnte Ritus soll übrigens sich nicht bloss auf den Gottesdienst im Tempel beschränken, vielmehr sich auf alle diejenigen religiösen Gebräuche bei Handungen des bürgerlichen Lebens erstrecken, die durch die Kirche geheiligt sind oder ihrer Natur nach geheiligt werden sollen. Die vorzüglichsten derselben sind die bei der Aufnahme der Neugeborenen in den Bund der Väter, bei den Trauungen u. dgl. m. Auch soll ein religiöser Akt eingeführt werden, durch welchen die Kinder beiderlei Geschlechts, nachdem sie in der Glaubenslehre einen angemessenen Unterricht erhalten haben, als Bekenner der mosaischen Religion eingesegnet werden sollen."

Die Seele des neuen Tempels war neben Kley der hochbegabte, im jüdischen Schrifttum wie in der modernen Kultur gleich heimische Notarius der israelitischen Gemeinde, Meyer

Israel Bresselau. Er war zusammen mit Seckel Isaak Fränkel der Verfasser und Herausgeber des neuen Tempelgebetbuches, dessen deutsche neue Gebete übrigens, ebenso wie die Tempelgesänge grösstenteils von Kley verfasst sind.

Kurz vor der Einweihung des neuen Tempels, die am 18. Oktober 1818 erfolgte, hatte der Tempelverein eine schwere Gefahr zu bestehen. Als an den Senat der freien Stadt Hamburg die Einladung erging, der Einweihung des Tempels beizuwohnen, erfolgte die Antwort, dass es dem Senate auffalle, dass ein Tempel eingeweiht werde, wovon er keine Wissenschaft habe, und wozu seine Erlaubnis nicht nachgesucht worden. Der Senat wünsche zu wissen, was dazu bewogen habe, diesen Tempel zu errichten und ob er eine besondere Sekte bilde.

Bresselau antwortete, dass der Tempel aus dem Wunsche, eine beträchtliche Anzahl von Familien, die die väterliche Religion in ihren Grundlehren als Erbteil für sich und ihre Kinder bewahren wollten, hervorgegangen sei, dass er innerhalb der Synagoge bleiben wolle und keine besondere Sekte bilde, und dass er nur darum den Namen Tempel wählte, um einen Konflikt mit den Vorstehern der Synagoge zu vermeiden.

Das war das ausgesprochene und in allen Massnahmen und Äusserungen bekundete Bestreben des Tempelvereins, „innerhalb der Synagoge zu verbleiben". Als ein Kollege im Vorstand eine bestimmt formulierte Glaubenslehre von Bresselau verlangte, antwortete ihm dieser mit den charakteristischen Worten: „Wir haben den Gottesdienst verbessern wollen, und dies ist geschehen; zum Reformator fühle ich mich nicht berufen." Und als kurz nach dem ersten Gottesdienst mehrere Tempelmitglieder, ihrer Angabe nach, von einem sehr grossen Teil der Mitglieder des Vereins aufgefordert und bevollmächtigt, der Direktion — so hiess der Vorstand — nachdrückliche Vorstellung über die Form des Gottesdienstes machten und eine Art freireligiösen Gottesdienstes eingeführt wünschten, gab ihnen Bresselau eine entschieden ablehnende Antwort. Die historische Bedeutung des

Tempels liegt geradezu in diesem von Bresselau vertretenen Grundsatz, alle charakteristischen Momente des historischen Judentums „die positive Grundlage in Lehre und Geschichte nach ihrer Eigentümlichkeit" festzuhalten, solange und soweit es Geist und Gemüt anspricht und den Forderungen religiöser Wahrhaftigkeit und dem gebildeten Geschmack nicht widerspricht. Alle Neuerungen, wie deutsches Gebet, Gesänge, Orgel, wurden vom Standpunkt des traditionellen Judentums, mit talmudischen Gründen als berechtigt nachzuweisen versucht. Man wollte nicht radikal sein und keine Prinzipien reiten. Der Tempel „wird in der Mitte auflösender Einwirkungen von wahrhaft konservativem Geiste beseelt", wie der Herausgeber der theologischen Gutachten sagt. Die Kraft und Zukunft des Tempels lag in seiner glücklichen Vereinigung konservativer und liberaler Elemente.

Der Senat erklärte sich von den Auseinandersetzungen Bresselaus befriedigt und antwortete, dass der Tempelverein „toleriert werden" solle. So war der junge Tempel glücklich der Gefahr entronnen, in welcher der Jacobsonsche Tempel in Berlin untergegangen war.

Aber, war der Tempel auch von seiten der Behörde geschützt, so sollte er von einem anderen Sturm nicht verschont bleiben.

Kaum waren die ersten Bogen des neuen Gebetbuches erschienen, als die drei damaligen Rabbinatsverweser — einen Rabbiner gab es zu jener Zeit in Hamburg nicht — eine Bekanntmachung in der Synagoge anschlagen liessen, die in einem Gemisch von Hebräisch und Deutsch vor dem Gebrauch dieses Gebetbuches warnte und jedem Juden kund tat, „dass man aus diesem Gebetbuch nicht beten darf, und wer daraus betet, hat durchaus nicht seine religiöse Gebetpflicht erfüllt."

Auf Veranlassung des Gemeindevorstandes musste diese Bekanntmachung zwar zurückgenommen werden. Aber die Rabbinatsverweser ruhten nicht. Sie wussten den Vorstand zu bestimmen, auf die Tempeldirektion dahin einzuwirken, dass die im Druck erschienenen Gebete zurückgezogen werden sollten. Die Tempeldirektion erwiderte, dass in der neuen

Liturgie nichts aufgenommen sei, was mit den allgemein rezipierten jüdischen Glaubensprinzipien in Widerspruch stehe. Sie müsse bitten, die Beschwerden, welche die Rabbinatsverweser gegen das Gebetbuch zu haben vermeinen, ihnen mitzuteilen, damit sie die Stellen, die den jüdischen Glaubensprinzipien widersprächen, abändern oder beseitigen könnten.

Darauf aber liessen sich die Rabbinatsverweser nicht ein, sondern erklärten, dass sie die ganze Einrichtung, samt Orgel und deutschen Gebeten, nicht billigten und auf Schliessung des Tempels oder auf Einführung des alten Gottesdienstes in demselben beständen.

Da die Direktion des Tempels gegen solches Verlangen den entschiedensten Widerspruch erhob, wurde die Angelegenheit von seiten des Gemeindevorstands als erledigt erachtet, und so blieb Tempel und Tempelgebetbuch, trotz Einspruchs der Rabbinatsbeisitzer, von den massgebenden Hamburger Behörden unbehelligt.

Allein, weit entfernt, dass damit der Tempelstreit erledigt gewesen wäre, entbrannte er im Gegenteil jetzt erst recht mit Heftigkeit und begann, eine ungeahnte, weit über den Bannkreis Hamburgs hinausgehende Bedeutung zu erlangen. Aus einem Lokalstreit wurde ein geschichtliches Ereignis für die gesamte Judenheit. Der Hamburger Tempel war es, der unbewusst und ohne es zu wollen, die Frage der Reform, zunächst der gottesdienstlichen Reform, ins Rollen brachte.

Das war so gekommen: Im Jahre 1818, etwa gleichzeitig mit der Eröffnung des Tempels, erschien eine Sammlung hebräischer Gutachten, von Israel Jacobson veranlasst, die die vom Tempel vorgenommenen Reformen vom talmudischen Standpunkt aus rechtfertigten. Das bedeutendste dieser Gutachten stammt von dem Arader Rabbiner Aron Chorin, der als der erste aller Rabbiner öffentlich für die Reform eintrat. Chorin, der aus der alten ungarischen Jeschiba (Talmudschule) hervorgegangen war, sich aber zu einer bewundernswerten Höhe freier Anschauung aus eigener Kraft, aus tiefreligiösem Verständnis erhoben hatte, befürwortet den

Gebrauch der deutschen Gebetssprache für die minder wichtigen Gebete, hält das Orgelspiel an Sabbaten und Festtagen für talmudisch erlaubt und findet gegen zeitgemässe Änderungen der Liturgie nichts einzuwenden. Dagegen spricht er sich mit Entschiedenheit gegen die Beschränkung des Gottesdienstes auf Sabbat und Festtage aus und will, dass im Tempel wie in der Synagoge täglich gebetet werde. Von den messianischen Hoffnungen Israels will er nichts preisgegeben wissen.

Zu gleicher Zeit veröffentlichte der von den Hamburger Altfrommen hochgeschätzte Schwiegersohn des alten berühmten Oberrabbiners Raphael Cohen und Vater Gabriel Riessers, Lazar Riesser ein „Sendschreiben an meine Glaubensgenossen in Hamburg", in welchem er scharf gegen die Hamburger Rabbinatsverweser auftritt, welche „die Zwietracht in Israel nähren und den Söhnen, welche zur Huld des Vaters zurückkehren wollen, den Weg versperren." Er stellt, ohne selbst ein Anhänger des Tempels zu sein, die im Tempel herrschende weihevolle Andacht seinen Glaubensgenossen als Vorbild hin, das sie sich lieber zum Muster nehmen als herabwürdigen sollten.

Unterdes war aber die altrabbinische Partei nicht untätig geblieben. Sie bot den ganzen Heerbann berühmter talmudischer Grössen gegen den Tempel und gegen die befürwortenden Gutachten auf. Die Gegen-Gutachten sind in einem 132 Seiten starken Quartband unter dem Titel „Eleh dibre habberith (Das sind die Worte des Bundes)" gesammelt erschienen und weisen die glänzendsten Namen auf: Mose Sopher in Pressburg, Mordechai Banet in Nikolsburg, Elieser Fleckeles in Prag, Akiba Eger in Posen, Herz Scheyer in Mainz, die Rabbiner in Fürth, Breslau, Rawitsch, Lissa, Hanau, Winzenheim i. E., Trietsch in Mähren, Amsterdam, Triest, Modena, Padua, Mantua, Livorno und Venedig. Aber wie armselig und unwissenschaftlich sind die meisten Behauptungen und Einwendungen dieser in der talmudischen Wissenschaft so hervorragenden Grössen.

Mose Sofer führt die Erfindung der Orgel auf Jubal zurück und hält sie für ein altheidnisches Instrument. Das Verbot der Musik in der Synagoge begründet er mit der Verpönung jeder Freude im jüdischen Gottesdienst seit der Zerstörung des Tempels, wobei er aber übersah, dass dann auch der Synagogen g e s a n g hätte verboten werden müssen. Die hebräische Sprache sei die Sprache Gottes; wie ein Untertan mit seinem König nur in dessen Sprache reden dürfe, selbst wenn er sie nicht versteht, so müsse man mit Gott in s e i n e r Sprache, also hebräisch reden.

Das Rabbinat in Prag meint: „Diese Leute (vom Hamburger Tempel) haben eigentlich keinen Glauben, ihre ganze Absicht ist, sich bei den Christen für weiser als ihre Brüder auszugeben; im Grunde sind sie keine Juden und keine Christen."

Der mährische Oberrabbiner zu Trietsch ermuntert seine Hamburger rabbinischen Kollegen: „Wendet Euch an Eure Obrigkeit, dass sie die Übermütigen demütige, damit die Entstehung einer neuen Sekte, die kein Staat duldet, in ihrem Keime erstickt werde. Nach unserm Vernehmen lebt Ihr unter einer m i l d e n u n d g e r e c h t e n (!) Herrschaft, die Sittlichkeit und Religiosität stets beschützte. So gehet hin und bittet Euren Senat, dass er d e n A r m d e r F r e v l e r l ä h m e n m ö g e." (!)

Der einzige, der einen beachtenswerten prinzipiellen Standpunkt einnimmt, ist Rabbi Jacob Lissa. Er führt aus: „Es ist entschiedene Wahrheit, dass das erste Element der Religion in dem Grunde des Glaubens liegt, d. h., in dem für Wahrhalten alles dessen, was uns unsre Vorfahren, von den ältesten Zeiten her, überliefert haben; daher wir auch die positive Religion „Glaube" nennen. Wir können uns nämlich in diesen göttlichen Dingen auf unsre Verstandesbegriffe nicht verlassen, indem der menschliche Verstand dem Irrtum unterworfen ist. Der Verstand muss bloss als Hilfsmittel und Instrument der väterlichen Überlieferung dienen, um die Gesetze und Gebräuche zu beleuchten, welche uns die Alten überliefert haben, so dass wir uns auf ihn nur insofern verlassen können, als er

mit dem Gesetze und der Tradition übereinstimmt. „Verlasse nicht die Lehre deiner Mutter", lehrt uns der weise Salomo. Hierunter versteht er die Gebräuche, die von der Nation, die er Mutter nennt, angenommen und eingeführt sind, wenn sie auch der Verstand nicht ganz genehmigen könne. Darum heisst es auch in der Lehre von der Einheit Gottes: „Höre Israel" und nicht: „Denke nach Israel". Warum? Weil selbst die ausgezeichnetsten Weisen des Altertums, als Aristoteles und seine Anhänger, bei dem Nachgrübeln über diesen wichtigen Glaubensgrundsatz gestrauchelt und auf Irrwege geraten sind."

Über den unbequemen Arader Rabbiner Chorin fallen die Kollegen aus aller Herren Länder her und nennen ihn „einen Unwissenden, der nicht einmal die Kenntnisse eines Schülers besitzt und daher keine Widerlegung verdient" oder einen Mann, „der im Talmud nur mässige Kenntnisse besitzt und sich nur mit weltlichen Wissenschaften abgibt."

Gegen diese Gutachtensammlung, die mit ihrem Gewicht den neuen Geist zu erdrücken hoffte, erschienen von seiten der Freunde des Tempels Gegenschriften, unter anderem auch von Bresselau selbst. Diese Schrift unter dem geharnischten Titel „Chereb nokemeth nekam berith (Schwert, welches den Bund rächt)" ist in Stil und Inhalt eine glänzende Verteidigung. Sie rechtfertigt die Kultusreform als eine aus religiösen Motiven geborene Notwendigkeit, sie wolle ein dem Judentum entfremdetes Geschlecht der Synagoge wiedergewinnen; sie schaffe Missbräuche ab, die entgegen dem Geist des Judentums sich in Zeiten des Niedergangs eingeschlichen haben. Bresselaus Verteidigungsschrift ist, wie selbst ein fanatischer Gegner des Hamburger Tempels zugeben muss, „in einem so prächtigen biblischen Stil gehalten, als wenn Propheten und Psalmisten die Verblendung der Stockrabbiner gegeisselt hätten." Und der berühmte Rapoport sagt von Bresselau, dass er die talmudischen Quellen besser verstanden habe, als die grössten talmudischen Berühmtheiten seiner Zeit.

Die Hamburger Rabbinatsbeisitzer wussten nichts anderes

zu antworten, als dass sie es unter ihrer Würde hielten, sich mit Privatpersonen in einen Federkrieg einzulassen, und dass sie keine Gegenschrift beantworten würden. „Die Wahrheit, die in den Gutachten der Rabbiner enthalten ist, kann durch kein leeres Geschwätz entkräftet werden und siegt schweigend über ihre Gegner.“ Aber es kam anders, als sich der alte Rabbinismus gedacht hatte. Er selber wurde vom Sturm der Zeit weggefegt, der Hamburger Tempel und sein Gebetbuch aber wurde vorbildlich für ganz Deutschland, Österreich und die neue Welt.

Als im August 1819 die Herausgeber des neuen Tempelgebetbuches ihr Buch Israel Jacobson widmeten, schrieben sie in der Widmung u. a.: „Ist es uns gelungen, dieses Gebetbuch und den damit verbundenen Gottesdienst in Ihrem Geiste zu gestalten, so mögen Sie es als Ihr Werk betrachten, gleich einer Pflanze, wozu Sie in weiter Ferne den Samen ausgestreut, den ein wohltätiger Wind hierhergeführt, wo er einen fruchtbaren Boden gefunden hat und schön aufgegangen ist; und wenn es Ihnen die Freude gewährt, die ein gelungenes Werk mit sich führt, so möge Ihnen der Allgütige die noch grössere gewähren, dieses gottselige Werk sich immer mehr und mehr in Israel verbreiten zu sehen.“

Dieser Wunsch sollte in ungeahnter Weise in Erfüllung gehen. Denn von Hamburg ist die Reform des jüdischen Gottesdienstes ausgegangen und hat sich in der gesamten Judenheit verbreitet.

In Hamburg selbst wuchs die Zahl der Tempelbesucher rasch auf mehrere Hunderte, und eine grosse Opferwilligkeit und ein begeisterter Eifer für das neue Gotteshaus erfüllte Männer und Frauen. Von dem neben Kley zum Prediger berufenen Gotthold Salomon insbesondere, einem gottbegnadeten Redner, ging ein hinreissendes Feuer aus, das seine Gemeinde ergriff.

Wie jede starke Bewegung in sich den Drang nach Ausbreitung fühlt, so hat auch der junge Tempel ein wirksames Mittel gewählt, für sich Propaganda zu machen. In Leipzig,

der Zentrale Deutschlands, wo sich zur Zeit der Messen zahllose Juden aus deutschen und österreichischen Ländern versammelten, wurde von Mitgliedern des Hamburger Tempels im Jahre 1820 ein genau dem Hamburger Tempelgottesdienst nachgebildeter Filialgottesdienst für die Zeit der zwei Hauptmessen, in welche meist die jüdischen Festtage fielen, eröffnet. Die besten und berühmtesten Prediger rechneten es sich zur Ehre, dort, gleichsam vor Abgesandten des gebildeten Israels zu predigen. Der Leipziger Gottesdienst wurde von den deutschen Juden als ein Ereignis angesehen, und manche reisten während der Feiertage nach Leipzig, ohne geschäftliche Zwecke, lediglich von dem Verlangen getrieben, dem reformierten Gottesdienst des Hamburger Tempels beizuwohnen.

Die aus allen Gegenden und Gemeinden zusammenströmende Menge begeisterte sich für diesen Gottesdienst und wurde durch ihn zum Apostel für die gleiche Reform in ihren Heimatgemeinden. Von besonderer Bedeutung wurde für die weitere Entwicklung der Reform der Wiener Tempel. Die von dem Leipziger Messe-Gottesdienst heimkehrenden tonangebenden Männer der Wiener Gemeinde wollten im Jahre 1821 in Wien einen Tempel nach Art des Hamburger einrichten. Das Hamburger Gebet- und Gesangbuch sollte eingeführt werden. Als Rabbiner hatte man den durch sein Gutachten für den Hamburger Tempel und nachher durch seine bedeutsame erste wissenschaftliche Reformschrift „Dabar bëito (ein Wort zu seiner Zeit)“ berühmt gewordenen Aron Chorin ausersehen.

Noch schwebten die Verhandlungen über Mass und Umfang der einzuführenden Reform, als Isaak Noa Mannheimer, der hinreissendste jüdische Prediger des neunzehnten Jahrhunderts, in Wien eintraf. Geboren in Kopenhagen 1793, wirkte er zuerst in seiner Heimatstadt als Prediger, wo er die Konfirmation als regelmässige Institution einführte. Im Jacobsonschen Tempel zu Berlin, im Hamburger und Leipziger Tempel hielt er vielbewunderte Gastpredigten, und so folgte er auch einer Einladung zu Gastpredigten nach Wien.

Mannheimer hatte aus seinen Erfahrungen in Kopenhagen, Berlin, Hamburg und Leipzig die Überzeugung gewonnen, dass die Wirksamkeit der dortigen Gottesdienste durch den Umstand gelähmt wurde, dass sie isolierte Gebilde in der Gemeinde waren. Ihm schwebte als Ideal vor, die ganze Gemeinde, die Synagoge selbst, der Reform zuzuführen. Nicht der verhältnismässig kleine Kreis der Gebildeten nur, nicht eine isolierte Privatgemeinde, sondern die grosse Masse sollte für ein geläutertes Judentum gewonnen werden.

Darum war Mannheimer zu weitgehenden Konzessionen an die am Hergebrachten hangende Masse geneigt. Er gewann für seine Ideen die Wiener massgebenden Kreise, und so entstand der Wiener Tempel vom Jahre 1826, in welchem, bei möglichstem Anschluss an die herkömmliche Liturgie, Ordnung und Würde einzog, die Dauer auf höchstens zwei Stunden an Sabbaten und Festtagen beschränkt, deutsche Predigt und Konfirmation zu bleibenden Einrichtungen erhoben wurden. Die meisten Piutim wurden gestrichen, das Tragen des Sterbekleides am Neujahrs- und Versöhnungstag nur für die Funktionäre des Gottesdienstes beibehalten.

Der glückliche Umstand, dass neben Mannheimer als Prediger, der geniale Vorbeter Sulzer gewonnen ward, verschaffte dem Wiener Tempel mit Recht den Ruf eines Mustergottesdienstes. Unter den Wiener Juden, die sich des hässlichen Gewands des Judentums geschämt hatten, machte sich durch diese glückliche Reform „das Gefühl geltend, dass man sich nicht zu schämen habe, Jude zu sein. Das Judentum wurde eine Ehrensache. Viele, die sich früher von dem Judentum abwendeten, weil sie es nicht kannten, oder weil sie in dem früheren Gottesdienste keine Befriedigung fanden, kehrten wieder zu dem Glauben der Väter zurück, und so wurde den massenhaften Überläufen Ziel und Grenze gesetzt."

Das Prinzip des Wiener Tempels, die ganze Gemeinde unter einem religiösen Banner zu vereinen und darum weitgehende Rücksicht auf die Anhänger des Alten zu nehmen, um keine Bildung von Separatgemeinden zu veran-

lassen, trug allmählich — gegenüber dem Hamburger Tempel — den Sieg davon. Und so fanden der Wiener Gottesdienst und die Wiener gottesdienstlichen Melodien bis in die vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts immer mehr und mehr Nachahmung in zahlreichen deutschen und österreichischen Gemeinden, die den Hauch einer neuen Zeit gespürt. Pest, Prag, Budweis, Teplitz, Pressburg, Arad, Gross-Kanisza in Österreich und die grossen süddeutschen Gemeinden waren es, in welchen zuerst siegreich der neue Geist in die Synagoge einzog.

In Süddeutschland kamen der Reformbewegung — im Gegensatz zu Preussen — äussere Mächte zu Hilfe. Die süddeutschen Regierungen in Württemberg, Baden, Bayern, Kurhessen sahen die kulturelle Hebung der emanzipierten Juden als staatliche Aufgabe an. Darum unterstützten sie die Versuche zur Verbesserung des jüdischen Kultus und Unterrichtswesens und schufen mehr oder weniger ausgebaute staatliche Organisationen für das Judentum.

Voran ging Württemberg. Dort wurde im Jahre 1828 die Predigt als integrierender Teil des Gottesdienstes durch das Organisationsgesetz eingeführt. Die Rabbiner mussten den Nachweis akademischer Bildung erbringen.

In Baden, wo schon 1819 zu Karlsruhe eine liberale Reformgemeinde entstanden, aber bald wieder eingegangen war, kam erst ganz allmählich und gegen mancherlei Widerstände eine aus dem Jahre 1824 herrührende Verordnung zur Geltung, in welcher weitgehende Kultusverbesserungen unter Zustimmung des Karlsruher Oberlandrabbiners „zur Nachachtung für sämtliche Synagogen und israelitische Gemeinden des Grossherzogtums“ angeordnet worden waren. Insbesondere wird in dieser ausserordentlich interessanten und kulturhistorisch wichtigen Verordnung auf die Heranziehung auch der weiblichen Jugend zum Gottesdienst hingewiesen.

Ende 1828 erschien in Bayern eine Verfügung über die kirchlichen Verhältnisse der Israeliten, in welcher die Anstellung von Rabbinern von einer staatlichen Prüfung abhängig gemacht und Predigten in deutscher Sprache vorgeschrieben

werden. Auch hier setzt sich die Reform nur langsam durch. Dr. Löwi in Fürth ist der erste, der einen veredelten Gottesdienst in die Räume der alten Synagoge einer grossen und bedeutenden israelitischen Gemeinde einzuführen gewagt hat (1831). Er wurde ein Märtyrer seiner Überzeugung. Gehässige Denunziationen führten zu einem widerlichen Prozess, der sich acht Jahre lang hinzog, aus dem Löwi aber vollkommen rein und gerechtfertigt hervorging.

In Hamburg, dem Sturmherd, von welchem die neue Bewegung ihren Ausgang genommen hatte, war aber schon zehn Jahre vorher, im Jahre 1821, von der altfrommen Gemeinde ein moderner Rabbiner, der auf deutschen Hochschulen zu Füssen deutscher Philosophen gesessen und die ganze Fülle moderner europäischer Bildung in sich aufgenommen hatte, zum Rabbiner gewählt worden. Laut seiner Bestallung sollte er an Sabbaten und Festtagen deutsche Predigten halten. So hielt die Reform, gegen welche die Berliner Orthodoxie wenige Jahre zuvor die Hilfe der Regierung angerufen, die als Nachahmung christlicher Sitte verdammt und als schwere Gefahr für das Judentum bezeichnet worden war, ihren Einzug in die alte Synagoge. Und das hat — durch die alleinige Tatsache seiner Existenz und seines Erfolges — der Hamburger Tempelverein zuwege gebracht. Seit jener Zeit gehört die deutsche Bildung und die deutsche Predigt zu dem unbestrittenen Inventar des deutschen orthodoxen Judentums, während in osteuropäischen Ländern, vor allem in Ungarn, die Orthodoxie noch heute bildungsfeindlich ist.

Der in Hamburg neugewählte Rabbiner war Isaak Bernays. Er trug Talar und Bäffchen. Er nannte sich nicht Rabbiner, weil er sich nicht mit den ungebildeten Rabbinern jener Zeit auf eine Stufe stellen wollte, sondern nahm den bei den spanischen Juden üblichen Titel Chacham an. Er war der Lehrer Samson Raphael Hirschs und der intellektuelle Begründer der deutschen Neu-Orthodoxie.

Viertes Kapitel

Das Zeitalter der Wissenschaft und Theologie des Judentums. Zunz. Geiger. Hirsch. Breslauer Rabbinatsstreit. Hamburger Tempelstreit. Frankfurter Reformverein. (1832—1843)

Der 20. Juli des Jahres 1832 bezeichnet den Beginn einer neuen Epoche in der inneren Geschichte des Judentums. Denn an diesem Tage erschien das klassische Werk, von dem ein zeitgenössischer christlicher Theologe sagte, es sei seit Spinozas Ethik das bedeutendste Buch, das von einem Juden geschrieben worden: „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte von Dr. L. Zunz." Dieses Buch bedeutet die Geburtsstunde der Wissenschaft des Judentums und zugleich die Geburtsstunde der wissenschaftlichen Reform des Judentums in Deutschland.

In der Schule der Meassphim (Sammler) für die Wissenschaft des Judentums gewonnen, zeigte sich Zunz schon frühzeitig als Meister. Er war die Hauptstütze des im Jahre 1819, inmitten des jammervollen Verfalls des Berliner Judentums, von einigen begeisterten idealen jungen Leuten begründeten Vereins für Kultur und Wissenschaft der Juden. Dem Vereine gehörten an leitender Stelle der bedeutende Jurist Eduard Gans, Heinrich Heine, Moser, Lazarus Bendavid, Friedländer, Jacobson an. Im ganzen zählte er etwa hundert Mitglieder, fünfzig in Berlin, zwanzig Mitglieder des Hamburger Tempels, die Leiter und hervorragenden Lehrer der Schulen in Dessau, Frankfurt a. M., Breslau; als Ehrenmitglied der Verbreiter der Aufklärung in Galizien, Josef Perl in Tarnopol.

In der von dem Verein herausgegebenen „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums" veröffentlichte Zunz zwei

bedeutsame Aufsätze über „Raschi“ und „Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden“. Von der Zeitschrift erschienen nur drei Hefte, und der Verein selbst, der mit stolzen Masten und vollen Segeln seine Fahrt angetreten hatte, scheiterte bald an der geringen Teilnahme, die ihm entgegengebracht wurde. Gans und Heine liessen sich taufen. Gans schreibt: „Wenn solcher Unverstand, solcher Mangel an Enthusiasmus herrscht, so ist es der Mühe nicht wert, sich um solch Gesindel zu kümmern.“ Noch bitterer spricht sich Zunz aus. Er sieht das Judentum „zerrissen, überfliessend in die christliche Notreligion, ohne Halt und Prinzip.“ „Fünf bis zehn begeisterte Menschen haben sich gefunden, und wie Moses auf die Fortpflanzung dieses Geistes zu hoffen gewagt, das war Täuschung. Was allein aus diesem Mabul (Sintflut) unvergänglich auftaucht, das ist die Wissenschaft des Judentums; denn sie lebt, auch wenn Jahrhunderte lang sich kein Finger für sie regte. Ich gestehe, dass nächst der Ergebung in das Gericht Gottes, die Beschäftigung mit dieser Wissenschaft mein Trost und Halt ist.“

Als Frucht langjähriger hingebungsvoller Arbeit im Dienste dieser Wissenschaft des Judentums erschien das erwähnte bahnbrechende Werk „Die gottesdienstlichen Vorträge.“ Das Werk ist nach seiner Veranlassung ein wissenschaftlicher Protest gegen das Verbot der gottesdienstlichen Vorträge von seiten der preussischen Regierung und gegen die Verketzerung der Predigten von seiten des unwissenden Altrabbinismus. „Unabweisbar“, so heisst es in der berühmten Vorrede, „ist das freie belehrende Wort. Alle seine Güter hat sich das Menschengeschlecht durch die mündliche Belehrung, durch die das ganze Lebensalter hindurch währende Erziehung erobert. Zu allen Zeiten ist auch in Israel das Wort der Lehre von Mund zu Mund vernommen worden, und jedes fernere Gedeihen jüdischer Anstalten kann nur dem Einsicht und Erkenntnis ausgiessenden Wort entströmen.“ „Abgesehen aber von allen diesen Gegenstand betreffenden Bestrebungen unserer Tage, sowie von jeder etwaigen persönlichen Beziehung

zu denselben, schien mir die Institution der gottesdienstlichen Vorträge der Juden einer streng geschichtlichen Untersuchung würdig und bedürftig; was ich über deren Ursprung, Entwicklungsgang und Schicksale, seit der Epoche Esras bis auf die gegenwärtige Zeit, ermittelt habe, ist nach seinen wesentlichsten Momenten nunmehr in diesem Buche niedergelegt."

Zunz musste sich aber seinen Weg durch die Geschichte erst selber bahnen. Seine Meistertat war die Auffindung, Nutzbarmachung und Sichtung des chaotisch ungeordneten Materials. Sein Gang durch die jüdische Vergangenheit hinterliess überall die Spuren seiner genial ordnenden kritischen Tätigkeit. Grosse brachliegende Gebiete der jüdischen Geschichte wurden durch ihn angebaut und fruchtbar gemacht. Vor allem wurde durch sein Vorbild jüngeren strebenden Genossen Weg und Methode zu weiterem Vordringen in der Wissenschaft des Judentums gezeigt. Er selbst hatte nur e i n e n Führer, den aus der galizischen Haskala (Aufklärung) hervorgegangenen R a p o p o r t, der selbst wieder Jünger des genialen N a c h m a n K r o c h m a l, des Schützlings Joseph Perls war. So führten die Fäden der Mendelssohnschen Schule nach G a l i z i e n und von dort wieder zurück nach Deutschland.

In Zunz „Gottesdienstlichen Vorträgen" feierte die Wissenschaft des Judentums ihre Vermählung mit der R e f o r m d e s J u d e n t u m s. „Reform ist das Moment der jüngsten Generationen", so heisst es gegen Schluss des Werkes, „deren Aufgabe es ist, in der politischen Stellung, in der Wissenschaft und der durch beide bedingten, religiösen Form das wahrhaft Zeitgemässe zur Herrschaft zu erheben, die fortgeschrittenen Ideen durch Institutionen zu erhalten." Und das ganze Buch klingt aus in den prophetischen Worten: „Der entzündete Funke erlischt nicht wieder; ihn können Verfolgungen nur zu lichter Flamme anblasen, denn unwiderruflich, wie der Sieg der Freiheit und der Zivilisation, der bürgerlichen Gleichstellung der Juden und ihrer wissenschaftlichen Kultur, ist die Reform und der Triumph des diese Reform offenbar machenden Wortes."

Von Zunz und seinem monumentalen Werke, dem noch weitere, die jüdische Vergangenheit aufhellende Meisterwerke folgten, angeregt, wuchs eine neue Generation jüdischer Reformatoren heran, die sich nicht auf die praktische Tätigkeit der Erziehung der Jugend und der Reform des Gottesdienstes beschränkten, sondern mit Hilfe der Wissenschaft das Judentum geistig zu erfassen und von innen heraus zu verjüngen und fortzuentwickeln bemüht waren. Es waren hauptsächlich süddeutsche Rabbiner, welche, hervorgegangen aus der alten Talmudschule, nachträglich infolge der behördlichen Verfügungen Gymnasial- und Universitätsstudien getrieben hatten.

Die alte Rabbinergeneration war allmählich ausgestorben. „Wenn es noch Rabbinen gibt," schreibt Gabriel Riesser, „die von Bildung unberührt geblieben, so ist das eine beklagenswerte Anomalie, die täglich abnimmt; solche Rabbinen stehen ganz ausserhalb des Kreises geistigen Lebens und Strebens ihrer Glaubensgenossen." Die neue Rabbinergeneration aber stand vor einer gewaltigen Aufgabe: die Lebensmöglichkeit des Judentums in einer total veränderten Zeit durch die tiefere Erfassung seines Wesens darzutun, die ewigen Wahrheiten und fundamentalen Religionsgesetze mit dem Denken und Empfinden der lebenden Generation pietätvoll auszugleichen, die Religion dem veränderten Leben anzupassen und sie dennoch in ihrer geschichtlichen Selbständigkeit zu erhalten, die Gebildeten, die sich im Denken und Tun vom positiven Judentum schon allzuweit entfernt und ins allgemein Menschliche verloren hatten, wieder zu gewinnen und dennoch die zurückgebliebene im Herkommen verharrende Masse nicht zu verlieren, mit einem Wort Universalismus und Partikularismus des Judentums aufs neue ins Gleichgewicht zu bringen.

Der Führer und Vorkämpfer dieser neuen Rabbinergeneration war Abraham Geiger. Voll tiefer gründlicher Kenntnis des Judentums und seiner umfangreichen Quellen, zugleich aufs innigste vertraut mit jeder Bildung seiner Zeit, scharfsinnig und voll schöpferischer Kraft, begabt mit hinreissender

Begeisterung und rücksichtsloser Entschiedenheit, ausgezeichnet als wissenschaftlicher Forscher wie als praktischer Theologe, ein Meister der freien Rede und der wissenschaftlichen Methode, war er von Natur wie zum Reformator des Judentums geschaffen und fühlte schon frühzeitig in sich selbst diesen Beruf.

Im Jahre 1832 wurde er als Rabbiner nach Wiesbaden berufen. Dort war es, wo er seine geschichtlich bedeutsame Wirksamkeit im Jahre 1835 durch seine „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie" eröffnete. Diese Zeitschrift übte einen bahnbrechenden Einfluss und begründete eine wissenschaftlich-jüdische Theologie.

Gleich in seinem ersten programmatischen Aufsatz lässt er seinen Weckruf an die jüdischen Theologen ergehen: „Und die Theologen, was bieten diese für Hoffnungen? Dass nur sie allein, wenn sie völlig vertraut mit dem ganzen wundersamen geschichtlich zusammengefügten Gebäude unserer Religion sind und zugleich auf der Höhe der Zeit stehen, dass nur sie allein durch gelehrte und praktische Wirksamkeit das Heil Israels fördern können, wagen wir zu behaupten. Dass sie es in den letzten fünfzig Jahren nicht gefördert, dass vielmehr ihr unzeitiger Kampf höchst verderblich war, ist anerkannt. Aber Gott gebe, dass nun Männer sich hervortun, die einen Geist haben, zu denken, die Zeit kennen, die sie lenken sollen, das Ziel kennen, wohin sie lenken sollen. Wir bedürfen der Männer, die da nachweisen, wie allmählich das Judentum zu dem geworden, was es ist, die sich nicht scheuen, gegen den befangenen Glauben mit Gründen darzutun, dass gar vieles nicht Überlieferung, nicht durch richtige Exegese Eruiertes ist, sondern in der Zeit Entstandenes, was auch die Zeit wieder aufzuheben vermag."

Geiger war kein umstürzender Reformator, sondern der Verkünder einer auf historischem Boden sich vollziehenden organischen Entwicklung. Nicht der Talmud, nicht der Schulchan aruch dürfe das letzte Wort des Judentums sein, eine Mauer, die keiner übersteigen dürfe, der auf den Namen

eines frommen Juden Anspruch macht. Nein, der Talmud selber und der ganze Rabbinismus sei ein Erzeugnis des im Judentum lebendigen Prinzips der beständigen Fortbildung und zeitgemässen Entwicklung. Die Tradition oder mündliche Lehre habe geradezu die Aufgabe gehabt und erfüllt, den Buchstaben der Bibel, das geschriebene Wort, flüssig zu erhalten und es den veränderten Lebensbedingungen und dem veränderten Geiste gemäss auszulegen. So wird für Geiger der Begriff der Tradition zum Reformprinzip. Tradition ist der im Innern des Judentums waltende gesunde Schöpfungstrieb, der alle eigentlichen Formen und Erscheinungen des Judentums Jahrtausende hindurch erzeugt hat, „und diese schöpferische Lebenskraft wirkt auch heute noch fort und drängt zu Fortbildungen, die man nicht abweisen kann."

Mit der Formulierung dieses fruchtbaren Reformprinzips stellte Geiger das liberale Judentum auf eine unwiderlegbare wissenschaftliche Grundlage und ebnet von der Theorie her der praktischen Reform ihren Weg. Während das Geschlecht der ersten Reformatoren von der Praxis ausging und nur hie und da die Praxis durch ein theoretisches Prinzip begründete, geht Geiger vom innersten Lebensprinzip des Judentums aus, um mit ihm die praktische Reform zu rechtfertigen. Die Wissenschaft soll unterscheiden lehren zwischen Ewigem und Vergänglichem. Das tiefere Verständnis des Judentums soll aufklären über unveräusserliches Wesen und wechselnde Erscheinungsformen.

In seinem grundlegenden wissenschaftlichen Hauptwerk „Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums" entwickelt Geiger seine Theorie über die Entwicklungsfähigkeit des Judentums auf breiter und tiefer wissenschaftlicher Grundlage. „Was die Wissenschaft", so heisst es in dem Vorwort dieses klassischen Werkes, „als eine geschichtliche Wahrheit für die Vergangenheit aufnimmt, das muss sie dann auch als einen neuen Fruchtkeim ausstreuen für die Fortentwicklung des Judentums. Wenn der Boden der Geschichte aufgelockert

wird und die Mächte aufgewiesen werden, die unablässig an ihm gearbeitet haben: so muss auch weiter der geschichtliche Trieb wieder lebendig werden und der Lebenssaft weiter den Stamm durchströmen, um in neuer Frische geistige Früchte zu erzeugen."

In seinen geistvollen und inhaltreichen „Vorlesungen über das Judentum und seine Geschichte" sowie in zahlreichen Gelegenheitsschriften und Aufsätzen in Zeitschriften gibt er seinem fruchtbaren Entwicklungsgedanken einen mehr anschaulichen und populären Ausdruck. Nirgends aber lässt er den ernsten, gediegenen Forscher, den souverän die ganze Fülle des Stoffes beherrschenden Gelehrten, den schöpferischen und zugleich kritischen Geist vermissen.

Die Geigersche Zeitschrift, die die grundlegenden Gedanken zum erstenmal aussprach, rief eine mächtige Bewegung in den wissenschaftlich interessierten jüdischen Kreisen und vor allem bei den Rabbinern hervor. Wenn der Strom jüdischen Lebens vorher nur matt und seicht dahinkroch, so sprudelt und wogt es jetzt in lebendiger jugendlicher Fülle. Um Geiger sammelte sich eine stattliche Reihe gleichstrebender Mitarbeiter: Aub, Jakob Auerbach, Creizenach, Derenburg, Formstecher, Grünebaum, Gutmann, Herxheimer, Hess, Jost, Kley, Abraham Kohn, Maier (Stuttgart), Munk, Salomon, Leopold Stein, Steinheim, Wechsler, Zunz, denen sich später noch anschlossen L. Adler, S. Adler, der greise Chorin, Einhorn, Frankfurter, Herzfeld, Hirsch (Luxemburg), Holdheim, Kahn (Trier), Philippson und viele andere.

Der stürmische Kampfruf Geigers fand ein stürmisches Echo. Als Antwort auf die im Jahre 1835 zuerst erschienene wissenschaftliche Zeitschrift Geigers mit ihrer wissenschaftlichen Bestreitung der bisher unangefochtenen Theorie der „Unveränderlichkeit des Gesetzes", mit ihrem geharnischten Angriff auf die Lehre von der Unantastbarkeit des talmudisch-rabbinischen Judentums, erschien ein Jahr darauf, 1836, eine, das ungeheuerste Aufsehen in allen jüdischen Kreisen er-

regende pseudonyme Flugschrift: „Neunzehn Briefe über Judentum, als Voranfrage wegen Herausgabe von ‚Versuchen‘ desselben Verfassers ‚über Israel und seine Pflichten‘, herausgegeben von Ben Usiel“.

Dieser Ben Usiel ist kein anderer als der damalige Rabbiner in Oldenburg, der Schüler Isaak Bernays, der Studiengenosse Geigers auf der Universität: Samson Raphael Hirsch In seiner charaktervollen, durch und durch originalen Persönlichkeit erhielt das altfromme Judentum einen Apologeten und Wortführer von hochragender Bedeutung. Wie Geiger war auch er tief vertraut mit allen Elementen der zeitgenössischen Bildung. Schon diese Tatsache allein charakterisiert seine Altfrömmigkeit als eine anders geartete als die der frommen Rabbiner der Mendelssohnschen Epoche. Man hat die von Hirsch begründete Richtung geradezu Neu-Orthodoxie genannt, um damit auszudrücken, dass hier nicht die alte Orthodoxie, sondern etwas ganz Neues, Eigenartiges in die Erscheinung getreten sei.

Was war dieses Neue? Was war der Standpunkt, das Prinzip Hirschs?

Die Frage enthält schon zum Teil die Antwort. War bisher die Frömmigkeit eine naive, selbstverständliche gewesen, hatte sie ihr eigenes Prinzip nicht aufgestellt und ihren eigenen Standpunkt nicht erkannt, hatte sie nichts weiter vermocht, als zu schelten: „So ist es und so war es und wer davon abweicht, ist ein Sünder“, und war sie darum schutzlos der stillen Verachtung wie dem lauten Angriff preisgegeben, so stellte Hirsch ein Prinzip für die jüdische Orthodoxie auf, schuf ihr eine Basis und Norm. Er stellte das Dogma auf, dass „Tauro“, — so nennt er den Inbegriff aller jüdischen Lehren, Einrichtungen, Gebote und Gebräuche bis herab auf den allerletzten und bedeutungslosesten Gebrauch, den man in seinen Tagen vorfindet — göttliches Gesetz sei; nicht nur die sinaitische Gesetzgebung, nicht nur die ganze Thora, sondern die ganze mündliche Lehre, die Rechtsgutachten der Gaonim, die talmudischen Entscheidungen der mittelalter-

lichen Rabbinen, jeder Gebrauch, alles ist ihm göttliche Offenbarung und geht direkt auf unbestreitbare göttliche Autorität zurück. So ist der ganze Inhalt des überkommenen Judentums undiskutierbare Tatsache. Nur eine Bestimmung hat der Jude: „Gesetzestreue." Die Wissenschaft des Judentums aber hat keine andere Aufgabe als „in der Tauro Gottes Weisheit nachzuspüren". Eine Wissenschaft, die das gesetzestreue Judentum in seinem Innersten erschüttern könnte, darf für den gesetzestreuen Juden nicht vorhanden sein. „Lieber Jude ohne Wissenschaft, als Wissenschaft ohne (orthodoxes) Judentum." Maimonides und Mendelssohn werden in den neunzehn Briefen, bei aller Anerkennung ihrer Bedeutung, als Verfechter einer unjüdischen Wissenschaft abgelehnt.

So liegt dem Hirschschen System im eigentlichen Wortsinn „Orthodoxie", d. h. der Glaube an die Göttlichkeit und darum Unantastbarkeit des gesamten im Laufe von drei Jahrtausenden angehäuften Religionsgesetzes zugrunde. Dieser Glaube lässt keine Kritik und keine wissenschaftliche Untersuchung zu. Wissenschaft ist für die Orthodoxie nur innerhalb der selbstgezogenen Grenzen möglich, hat den ausschliesslichen Zweck, das Überkommene zu schützen und zu verteidigen und wird daher notgedrungen zur Apologetik und Symbolik.

Psychologisch erfasst, ist das System Hirschs indessen wohl kaum die Grundlage seiner jüdischen Einstellung, sondern seine jüdische Einstellung ist das Motiv seines Systems. Hirsch ist ein von den Pietätswerten des traditionellen Judentums tief durchdrungene Persönlichkeit. Jüdischer Partikularismus ist das Motiv seiner Theologie. Nicht aus Orthodoxie ist er gesetzestreu, sondern aus Gesetzestreue ist er orthodox. Um das jüdische Leben, das er gelebt wissen will, sicherzustellen, bedarf er des Autoritätsprinzips, das er in glänzender Dialektik in seinen neunzehn Briefen verficht.

Hirsch verkennt nicht den traurigen Zustand, in welchem die neue Zeit die Juden und das Judentum überrascht hat, und scheint an manchen Stellen seiner neunzehn Briefe sogar einer gewissen Reform das Wort zu reden: „Oh, dass ihr

Edeln unter denen, die jetzt tätig zu sein meinen für des Judentums Heil, oh, dass ihr bedächtet, dass es nicht Leben erzeugen heisst, von Hand und Fuss nur Fesseln lösen zu helfen . . . dass ihr . . . erst prüftet, ob nicht Heiliges und Ewiges und Leben und Wahrheit Haltendes das Gebäude birgt, das vom Staub der Jahrhunderte unkenntlich geworden . . . Wollen wir, denen der Zeiten Milde die Aufgabe setzen sollte abzuwischen den Staub . . . es nicht einmal der Mühe wert halten, für uns das Kleinod zu säubern?"

Eine Reform war es jedenfalls, die Samson Raphael Hirsch im deutschen und westeuropäischen Judentum zum Siege führte, und für die er das Schlagwort prägte „Thorah im Derech Erez", „Vermählung des religiösen Wissens und des religiösen Lebens mit echter, wahrhaft sozialer Bildung". Was die alten Rabbiner in der Mendelssohnschen Zeit als Abfall verpönten, wurde von Hirsch als Rettung des altfrommen Judentums verkündigt. „Keiner Wissenschaft, keiner Kunst, keiner Bildung wird daher der Jude abhold sein, sobald sie nur wahrhaft wahr, sobald sie nur wahrhaft sittlich, sobald sie nur als Menschenheil wahrhaft fördernd befunden werden. Zu prüfen hat er alles an dem unantastbaren Prüfstein seiner Gotteslehre; was davor und damit nicht besteht, ist für ihn nicht da."

Zwei Weltanschauungen standen sich in Geiger und Hirsch gegenüber. Geiger: der Vertreter des Individualitäts prinzips, des Rechtes der Gegenwart, der Anforderungen des Menschen an die Religion, somit dem Universalismus einen beherrschenden Einfluss im Judentum einräumend; Hirsch: der Vertreter des Autoritätsprinzips, der absoluten Herrschaft der Vergangenheit, der Beherrschung des ganzen Lebens durch das Religionsgesetz, somit dem Partikularismus den beherrschenden Einfluss im Judentum zuweisend; Geiger, die Wissenschaft in den Dienst des kritischen Motivs stellend, Hirsch, die Wissenschaft in den Dienst des apologetischen, alles verteidigenden Motivs stellend.

Als die „neunzehn Briefe“ von Hirsch erschienen, und so das orthodoxe Judentum zum erstenmal einen starken, mit allen Mitteln moderner Bildung ausgerüsteten Verteidiger fand, da rief Geiger kampfesfreudig aus: „Die Kampfbahn ist geöffnet, die Kämpfer mögen vortreten.“ Nicht vergebens hallte sein Ruf. Der literarische Kampf um Berechtigung oder Nichtberechtigung, um Mass und Ziel, um Wege und Prinzipien der Reform des Judentums entbrannte. Etwa ein Jahrzehnt umfasst diese heisse Kampfperiode, von Mitte der dreissiger Jahre bis 1846. Aber in diesem kurzen Zeitraum, welche Fülle des Geschehens, welche gärende Regsamkeit, welche verwirrende Menge von sich drängenden Ereignissen, welch quellender Reichtum an bedeutsamen literarischen Erscheinungen!

Der Kampfplatz waren zunächst die jüdischen Zeitschriften, die in jenen bewegten Tagen wie Pilze aus der Erde schossen: Die Allgemeine Zeitung des Judentums von Ludwig Philippson, die Annalen von Jost, der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts von Hess, der Orient von Fürst, Zur Judenfrage in Deutschland von Freund, die Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums von Frankel. Diese Zeitschriften sowie die zahllosen Broschüren und Flugschriften wurden von der jüdischen Lesewelt mit Begierde verschlungen und hauchten den bisher Lauen und Kalten erneutes Interesse für das Judentum ein. Um dieselbe Zeit oder kurz vorher hatte auch Gabriel Riesser sein kraftvolles Wort ertönen lassen, das die Juden Deutschlands wie mit Sturmesgewalt aufrüttelte und sie zur Selbstbesinnung und Selbstachtung antrieb. Ein wunderbarer Umschwung vollzog sich damals in der Seele der deutschen Judenheit. Und so wurde durch alle diese auf sie einstürmenden Einflüsse fast die Gesamtheit der deutschen Juden zur Teilnahme an dem Geisteskampf erweckt. Auch die Blutbeschuldigung von Damaskus im Jahre 1840 rief das schlummernde Solidaritätsgefühl wach und trug dazu bei, dass ein erhöhtes Interesse für alle jüdischen Angelegenheiten die Judenheit erfüllte.

Die literarische Fehde war die Exposition des grossen Dramas, das sich im deutschen Judentum abzuspielen begann. Bald aber traten die Gegensätze aus dem Bereiche literarisch-theologischer Erörterungen heraus und bemächtigten sich des Lebens. Die theoretischen Vorpostengeplänkel wurden zu praktischen Kämpfen, die sich auf dem heissen Boden des jüdischen Gemeindelebens abspielten.

Damit aber begann schon der zweite Akt des geschichtlichen Dramas. Die Konflikte werden innerhalb der Gemeinden Breslau, Hamburg, Frankfurt a. M. und Berlin zum Austrag gebracht, die gesamte religiös interessierte jüdische Welt aber wird in diese Gemeindekämpfe hineingezogen.

Der erste Kriegsschauplatz ist die Gemeinde Breslau. Mehr als zwei Jahrzehnte hatten die preussischen Gemeinden unter dem Verbot der preussischen Regierung, Neuerungen im Kultus einzuführen, schwer gelitten. Dieses Verbot hemmte jede religiöse Bewegung; das altorthodoxe Judentum war gleichsam zum privilegierten preussischen Staatsjudentum erhoben worden. Nur in Gemeinden, wo keine orthodoxe Opposition sich regte, und wo die Konnivenz der örtlichen Behörden es zuliess, wie in Magdeburg, konnte es ein tatkräftiger Rabbiner wie Philippson zuwege bringen, deutsch zu predigen, Konfirmation und Chorgesang einzuführen (1833). Da wagte im Jahre 1838 der auf dem Boden moderner Bildung stehende Vorstand der Breslauer Gemeinde, trotz der ausgesprochenen Gegnerschaft der preussischen Regierung gegen religiöse Neuerungen, einen Abraham Geiger, dessen Ruf sich rasch über ganz Deutschland verbreitet hatte, zum Rabbiner zu wählen.

Sofort erhob der altfromme Teil der Gemeinde, an ihrer Spitze der Rabbinatsverweser Tiktin, der aber bei der allgemeinen Zerfahrenheit aller jüdischen Verhältnisse stillschweigend als Oberrabbiner angesehen wurde, Einspruch gegen die Wahl Geigers. Der Schutz der preussischen Regierung wurde von der Orthodoxie angerufen. Zwei Jahre lang tobte der heftigste Kampf, in welchem es zu den erbittertsten

Ausschreitungen von seiten einiger Zeloten kam. Im Jahre 1840 aber erfolgte, nachdem Geiger in einer Denkschrift seine Grundsätze dargelegt hatte, die Bestätigung der Regierung, welche sich seit dem Regierungsantritt des neuen Königs Friedrich Wilhelm IV. prinzipiell jeder Einmischung in die inneren Angelegenheiten der jüdischen Gemeinden enthielt.

Jetzt aber, nach erfolgtem Amtsantritt Geigers, entbrannte erst recht der Kampf. Tiktin weigerte sich, mit Geiger zusammen zu fungieren und brachte, nach bewährtem Vorbild, eine Gutachtensammlung von elf (!) altorthodoxen Rabbinern zusammen, welche Geiger wegen seines wissenschaftlichen Standpunktes als Ketzer brandmarkten.

Infolge dieses Vorgehens, hauptsächlich aber aus Anlass einer die Leidenschaften aufstachelnden Hetzrede Tiktins auf dem Friedhof zu Breslau, wodurch es zu wüsten Skandalszenen an diesem heiligen Orte kam, verfügte der Vorstand die Suspension Tiktins von seinem Amte. Zu gleicher Zeit aber wandte sich der Vorstand an eine grössere Anzahl modern gebildeter Rabbiner, um von ihnen Gutachten über die Verträglichkeit der freien wissenschaftlichen Forschung mit dem Rabbineramt zu erlangen. Interessant ist die Formulierung der Fragen. Es handle sich darum, so heisst es in der Anfrage, „festzustellen, ob überhaupt ein Fortschritt im Judentum möglich, oder ob strenger Stillstand geboten sei; ob die grosse Zahl von Glaubensgenossen, welche über Wert und Gültigkeit talmudischer Satzungen andere Ansichten haben, als frühere Jahrhunderte, auf den Namen Juden Anspruch machen dürfen, oder als Ungläubige anzusehen seien; ob die jüdische Theologie eine wissenschaftliche Behandlung, eine freie Forschung vertrage, oder ob die herkömmlichen, mit aller Bildung streitenden Grundsätze nicht angetastet, ja nicht einmal untersucht werden dürfen; und ob ein Mann, welcher eine freie wissenschaftliche jüdisch-theologische Überzeugung gewonnen habe, dieselbe vertrete und ihr Anerkennung zu verschaffen bestrebt sei, berechtigt sei,

das Rabbineramt in einer jüdischen Gemeinde zu versehen, oder von demselben fern gehalten werden müsse."

Achtzehn Antworten gingen ein, alle ohne Ausnahme mit grosser Entschiedenheit für die Verträglichkeit der freien wissenschaftlichen Forschung mit dem Rabbineramt eintretend. Diese Gutachtensammlung ist ein historisches Ereignis in der Geschichte des Judentums. Sie verlieh dem von Geiger vertretenen Reformprinzip eine gewisse autoritative Bedeutung. Offiziell wurde hier zum erstenmal in der jüdischen Geschichte, von einer Reihe der bedeutendsten Rabbiner, die man bisher als Vertreter des starren Herkommens anzusehen gewohnt war, der Reform des Judentums das Wort geredet.

Während in Breslau durch den Tod des Rabbiners Tiktin und die Ernennung Geigers zum ersten Rabbiner der Streit zu einem gewissen Stillstand gebracht ward, entbrannte er zu gleicher Zeit auf zwei anderen Schauplätzen, in Hamburg und in Frankfurt a. M.

Als gegen Ende des Jahres 1840 die Direktion des Tempels für die unterdessen auf achthundert Mitglieder angewachsene Gemeinde den Bau eines neuen grossen Tempels beschloss, versuchte der Chacham Bernays den geplanten Neubau zu verhindern, damit, wie er in einer Eingabe an das Vorsteherkollegium schreibt, der Tempelverein sich nicht aus seiner vereinzelten, bloss konnivierten Stellung zur Hauptkirche emporhebe. Er verlangt auch, dass der Verein anzuweisen sei, den Namen „Erbauungsverein" anzunehmen und den, kraft seiner Natur nach Vergrösserung strebenden Namen Tempel abzulegen habe. Dieses offensichtlich mehr aus hierarchischen als religiösen Motiven hervorgegangene Gesuch wurde abschlägig beschieden. Da versuchte der um den Umkreis seiner geistlichen Macht besorgte Chacham, den die überraschend schnelle und grosse Ausdehnung eines ursprünglich kleinen Vereins zu einer grossen Gemeinde ängstigte, mit Polizeimassregeln das Wachstum des Hamburger Tempels zu verhindern, wie man das in Berlin erfolgreich versucht hatte.

Als dies aber nicht gelang, griff er zu einem anderen Mittel.

Die erste Auflage des Tempelgebetbuchs war vergriffen. Die neue veränderte Auflage erschien im Herbst 1841 und traf zufällig mit dem erwähnten Neubau des Tempels zusammen. Da erliess Bernays gegen diese neue Auflage des Tempelgebetbuchs eine in den schärfsten Ausdrücken abgefasste Verwarnung, in welcher dem Gebetbuch „willkürliche Verstümmelung", „frivole Behandlung unserer religiös (!) verheissenen Zukunft", „mutwillige Behandlung des Heiligen" vorgeworfen wird. Der „Issur" (Verbot), aus diesem Gebetbuch zu beten, wird „in ausgedehntestem Sinne" von Bernays aufs neue ausgesprochen. Die „Verwarnung" wurde nicht nur in der Synagoge publiziert, sondern in Tausenden von Exemplaren nach allen Gemeinden Deutschlands und Österreichs versandt.

Gegen diese „Verwarnung" erliess die Tempeldirektion eine geharnischte Erklärung, in der es heisst: „Herr Isaac Bernays entbehrt, unserem Verein gegenüber, aller Befugnisse zu einer solchen öffentlichen Verurteilung; sie ist sonach als eine unziemliche Anmassung zurückzuweisen. In dem über das Gebetbuch ausgesprochenen Urteile offenbart sich ein böswilliges, absichtliches Nichtbeachten des Inhaltes desselben; in den Anklagen aber die tiefste Unkunde in aller theologisch-liturgischen Wissenschaft. Die Mitglieder des Tempelvereins kann demnach ein derartiger Schritt, in welchem sie nur die Äusserung ohnmächtiger Parteilichkeit erblicken, nicht berühren und nur insofern betrüben, als in die Gemeinde auf so mutwillige Weise der Same des Unfriedens gestreut wird, und die Religion zu solchem Verfahren den Vorwand leihen soll."

Ausserdem wurden von der Direktion des Tempels Gutachten von Rabbinern — und zwar schon vor den Breslauer Gutachten — eingefordert. Die Anregung hierzu ging von keinem Geringeren aus als von Gabriel Riesser, der damals Mitglied der Tempeldirektion war. Er schreibt an seine Kollegen in einem Zirkularschreiben: „Ich erlaube mir, bei diesem Anlass meine Herren Kollegen darauf aufmerksam zu

machen, dass es angemessen sein dürfte, sofort Schritte zu tun, um das Gutachten von jüdischen geistlichen Kollegien über unser Gebetbuch zu verschaffen . . . In Stuttgart und Karlsruhe könnte ich, wenn die Direktion mich dazu beauftragt, die Vermittelung übernehmen, da ich dort Verbindungen habe."

Gutachten gingen ein von Aub, J. L. Auerbach, Chorin, Friedländer, Frankel, Geiger, Gutmann, Holdheim, Abr. Kohn, Kirchenrat Maier, Mannheimer, Philippson und Leopold Stein.

So wurde zum zweitenmale der Streit um das Tempelgebetbuch über die Grenzen Hamburgs hinausgetragen. Aber wie überwältigend war der Umschwung, der sich in den dreiundzwanzig Jahren zwischen dem ersten und zweiten Gebetbuchstreit innerhalb des Judentums vollzogen hatte. Damals fast alle namhaften Rabbiner gegen den Tempel, jetzt alle ausnahmelos gegen Bernays! Nur der Nachbarrabbiner, Jakob Ettlinger in Altona, trat öffentlich für Bernays in die Schranken. Der gelehrte Oberrabbiner von Dresden, Zacharias Frankel ist zwar mit dem Tempelgebetbuch aus wissenschaftlichen und „Gemüts"gründen nicht zufrieden. Er geht mit der Redaktion scharf zu Gericht und wirft ihr den Mangel an einem wissenschaftlichen Prinzip vor. Aber nicht minder tadelt er die „verketzernde und gehässige Gesinnung" des Herrn Bernays, er brandmarkt mit den schärfsten Worten seinen „Fanatismus", „der den finstern Geist dahingeschwundener Jahrhunderte wieder heraufbeschwören will". Frankel missbilligt auch „die stabilistische Tendenz des von Herrn Bernays ausgegangenen Interdikts." „Welche Gefahr man auch von dem Fortschritte fürchten mag, da er mitunter in zu rascher Progression vorwärts eilt, so können ihm doch nicht Fesseln, die ihn ganz hemmen, angelegt werden, noch wollen wir je solches versuchen, da der Fortschritt, so lange er nicht in ein zügelloses Verwerfen ausartet, als ein Göttliches und in unserer Bestimmung Bedingtes sich manifestiert."

In einem Privatbrief schreibt Mannheimer in Wien von

Bernays, dass er „sich nach einer zweiundzwanzigjährigen Lethargie plötzlich zu einem Gewaltstreich erhoben hat" . . . „Dass er und seinesgleichen, die gleichgültig und stumpfsinnig es mit angesehen haben, wie Tausende und wieder Tausende dem Gotteshause sich entzogen, am wenigsten das Recht hätten, denen gegenüber, die zuerst der Auflösung und Zerrüttung im Heiligtum Einhalt getan, die Glaubenshelden und Eiferer machen zu wollen."

Noch schärfer äussert sich Steinheim über Bernays. Diese Urteile massvoller und wohlwollender Persönlichkeiten sind um so bemerkenswerter, als in der bisherigen Darstellung insbesondere auf Grund einer einseitigen Äusserung Heines, Bernays Wirksamkeit in den Himmel gehoben wurde.

Ausser den oben genannten Gutachten erschienen von den beiden Predigern des Tempels Salomon und Frankfurter Verteidigungsschriften des Tempelgebetbuchs und von Geiger eine bedeutsame grundlegende Schrift, „Der Hamburger Tempelstreit, eine Zeitfrage", in welcher auf Grund eindringlicher historisch-wissenschaftlicher Untersuchung die ganze Kultusfrage aus dem Rahmen eines örtlichen Streites herausgehoben und vom prinzipiellen Standpunkt aus beleuchtet wird. —

Hatte es sich in dem Breslauer Rabbinerstreit um das Recht der freien Forschung auf religiösem Gebiete, um die Freiheit der theologischen Wissenschaft, hatte es sich in dem Hamburger Gebetbuchstreit um das Recht der Reform des Kultus, um die religiöse Autonomie der Gemeinde gehandelt, und hatte man alle diese Fragen vom Standpunkt des bestehenden rabbinischen Judentums aus erörtert und mit talmudischen Argumenten verteidigt, so tritt in Frankfurt a. M. der „Verein der Reformfreunde" mit einer unerhört kühnen Tat auf den öffentlichen Schauplatz, mit einer Tat, die einer offenen Kriegserklärung gegen das bestehende Judentum gleichkommt.

Die jüdische Gemeinde in Frankfurt a. M., eine der wenigen

Gemeinden Deutschlands, die eine alteingesessene jüdische Bevölkerung mit alten Traditionen und ausgeprägtem Gemeindestolz besass, und deren Kraftgefühl und Selbstbewusstsein durch die Emanzipationskämpfe und die blühende Gemeindeschule, das Philanthropin, gehoben wurde, hatte nicht oder nur in ganz geringem Masse unter jener verheerenden Krankheit der Übergangszeit, der Taufseuche, zu leiden, von der die grossen norddeutschen Gemeinden heimgesucht waren. Aus diesem Grunde aber besass es auch eine jüdische Bevölkerungsschicht, die anderwärts darum nicht vorhanden war, weil die entsprechenden geistig und sozial hervorragenden Kreise den Zusammenhang mit der Gemeinde und dem Judentum verloren hatten. In Frankfurt hielt der Korpsgeist und das Zauberwort der „Frankfurter Kehilla" auch diejenigen in ihrem Bann, die sich in ihrem Denken und Tun von dem positiven Judentum weit entfernt hatten. Diese Kreise fanden, wie die entsprechenden Kreise des Berliner Judentums in der „Gesellschaft der Freunde", so in der „Loge zur aufgehenden Morgenröte" ihren geistigen Mittelpunkt.

Als nun das Wehen eines neuen Geistes durch die deutsche Judenheit zog, als die Kämpfe in Breslau und Hamburg wie Frühlingsboten einer inneren Erneuerung des Judentums anmuteten, da glaubten diese Frankfurter Reformfreunde, es bedürfe nur eines von den Gemeinden ausgehenden Anstosses, um die reformatorisch gesinnten jungen Rabbiner nach der entschieden reformistischen Seite mit fortzureissen und der Entwicklung die von diesen radikalen Kreisen gewünschte Richtung zu geben.

Wenige Wochen nach dem Tode Michael Creizenachs, dessen einflussreiches Wirken auf eine Versöhnung der auseinanderstrebenden Richtungen ausging, traten auf Anregung seines Sohnes, des später zum Christentum abgefallenen Theodor Creizenachs, unter Führung von Dr. Maass und Dr. Neukirch, etwa zwanzig Männer der ersten jüdischen Kreise zu einem Reformverein zusammen, dessen Programm in folgenden drei Thesen niedergelegt war: 1. Wir erkennen in der

mosaischen Religion die Möglichkeit einer unbeschränkten Fortbildung. 2. Die gewöhnlich mit dem Namen Talmud bezeichnete Sammlung von Kontroversen, Abhandlungen und Vorschriften hat für uns weder in dogmatischer, noch in praktischer Hinsicht irgendeine Autorität. 3. Ein Messias, der die Israeliten nach dem Lande Palästina zurückführe, wird von uns weder erwartet noch gewünscht; wir kennen kein Vaterland als dasjenige, dem wir durch Geburt oder bürgerliches Verhältnis angehören.

Ursprünglich bestand das Programm aus folgenden fünf Sätzen: 1. Wir halten die mosaische Religion einer fortdauernden Entwicklung für fähig. 2. Wir halten die aus dem ehemaligen Staatsverbande hervorgegangenen Ritual-, Speise- und andere auf körperliche Übungen bezüglichen Gesetze, sowie namentlich 3. die Beschneidung als einen religiösen Akt oder ein Symbol nicht für verbindlich. 4. Wir erkennen den Talmud nicht als Autorität an. Der fünfte Satz entspricht der obigen dritten These.

Gabriel Riesser, der zuerst sein Einverständnis mit den Reformfreunden in Frankfurt erklärt hatte, dann aber zurückgetreten war, schreibt an seinen Göttinger Freund M. A. Stern, einen der eifrigsten Propagandisten des Vereins, der in seinem Denken ganz von der Hegelschen Philosophie beherrscht war, bezeichnenderweise: „Eure zweite zahme Erklärung, worin von den biblischen Gesetzen so geschickt geschwiegen wird, flösst mir einen tiefen moralischen Widerwillen, sie flösst mir, wenn ich mein Gefühl beim wahren Namen nennen soll, Verachtung ein. Man hat beschlossen, alles was die Bibel berührt, herauszulassen! Warum? Etwa aus Verehrung vor der Bibel, aus Liebe zu ihr und zum Judentum? Motive, die ich meinesteils respektieren würde. Gott bewahre! Bloss und lediglich, um nicht in Kollisionen mit den Staatsbehörden zu kommen. Das ist erstaunlich weise, und ich erkenne die klugen Herren darin, wie wenn ich sie gemalt vor mir sähe. Die Bibel wird höflichst geschont der vornehmen Verwandtschaft mit dem Christentum und der hohen Protektion der Polizei wegen."

Der Frankfurter Reformverein fand denn auch nirgends im deutschen Judentum Anklang. Seine massenhaft über ganz Deutschland verbreiteten Thesen blieben fast ohne Unterschrift und erfuhren mit Recht die herbste Kritik. Als nun in Frankfurt a. M. ein Vater zum ersten Male es wagte, die Beschneidung bei seinem neugeborenen Kind nicht vollziehen zu lassen, da wurde der Reformverein dafür verantwortlich gemacht, und es ging wie ein Sturm der Entrüstung durch die ganze deutsche Judenheit. Die Reformfreunde hatten bei der Proklamierung ihres Freidenkertums, das sie Judentum nannten, die Psyche der deutschen Juden nicht erkannt, die sich gegen solche Negierung alles positiven Judentums auflehnten. Die fortgeschrittensten Rabbiner (ausser Hess, der den Frankfurtern nahestand) zogen eine Grenze zwischen radikaler Negation und ihrem eigenen Standpunkt einer geschichtlichen Fortentwicklung des positiven Judentums.

Die Thesen der Reformfreunde sind tatsächlich nichts anderes, als eine einzige grosse Verneinung. „Unbeschränkte Fortbildung der mosaischen Religion" ohne feste unveränderliche Grundlage ist eine Auflösung in nichts. Die Verleugnung des Talmuds ist die Streichung von zweiundeinhalb Jahrtausenden jüdischer Geschichte. Die Religion der Reformfreunde, wenn sie überhaupt noch eine Religion zu nennen ist, ist jener verschwommene uferlose Universalismus, jene zu nichts verpflichtende Schwärmerei für das „rein Menschliche", die aus Mangel an irgendwelchen positiven Elementen sich selbst, innerhalb der kraftvollen religiösen Mächte der Umwelt, zum Untergang verurteilt. Gegen die Frankfurter Reformfreunde hat der altehrwürdige Rabbiner der Frankfurter Gemeinde, Salomo Trier, eine Gutachtensammlung herausgegeben. Das beste Wort aber, schneidend und scharf, hat in einem separat gedruckten Gutachten der Altmeister der Reform, Leopold Zunz, abgegeben: „Selbstmord ist keine Reform".

Fünftes Kapitel.

Die Zeit der Rabbinerversammlungen. Holdheim. Frankel. Berliner Reformgemeinde. (1844—1846)

In demselben Jahre 1843, in welchem der Frankfurter Reformverein alle Geister in Aufruhr versetzte, warf Samuel Holdheim von einem anderen Punkte aus eine Brandfackel in das Innere des altfrommen jüdischen Heiligtums, die, wenn sie Nahrung gefunden hätte, einen Brand hätte entfachen können, wie jene Brandfackel, die des römischen Soldaten Hand einst in das nationale Heiligtum in Jerusalem warf und den Zionstempel in Flammen aufgehen liess.

Samuel Holdheim war eine der markantesten Erscheinungen unter den grossen Rabbinern des vorigen Jahrhunderts. Eine talmudische Grösse ersten Ranges, der aber den festgefügten Bau des Talmuds in seinen Grundfesten erschüttert hat mit Waffen, die er aus dem Arsenal des Talmuds selbst entnimmt. Der berühmte freisinnige Wiener Prediger Jellinek nennt ihn darum einen rationalistischen Seiltänzer. Der Historiker Graetz sagt von ihm, seit Paulus von Tarsus habe das Judentum nicht einen solchen inneren Feind erlebt. Gegen diese Verunglimpfung wendet sich Geiger und meint: „Selten ward ein Mann so viel verdächtigt und angefeindet, geschmäht und mit erkünstelter Missachtung behandelt wie Holdheim, aber es war, als gehe jenes äussere Toben an seiner sinnigen, nur mit seiner Vollendung beschäftigten Natur ganz spurlos vorüber". Und Einhorn in Baltimore bricht bei der Nachricht von Holdheims Tod in den schmerzlichen Wehruf aus: „Samuel Holdheim ist tot. Der grosse Meister in Israel, der Hohepriester der jüdisch-theologischen Wissenschaft, der Löwe im Kampfe für Licht und Wahrheit weilt nicht mehr auf Erden. Am 22. August 1860 verliess der glänzende, bis zum letzten Augenblicke für die Veredlung des Judentums rastlos wirkende Geist die sterbliche

Hülle." So schwankt, von der Parteien Gunst und Hass verwirrt, sein Charakterbild in der Geschichte.

Holdheim hatte die Fehler seiner Vorzüge. Er war eine kühle, nüchterne Verstandesnatur. Ein Denker von unerbittlich scharfer Logik und unerschrocken kühn genug, um seine Gedanken bis zur äussersten Konsequenz durchzuführen. Ein in energischer talmudischer Denkarbeit geschulter dialektischer Fechter, und als solcher wie geschaffen dazu, der Reform eine starke wissenschaftliche Grundlage zu geben.

Dafür fehlte ihm alle Gemütswärme, aller Schwung, aller Enthusiasmus. Er betrachtet und behandelt alles Religiöse mit begrifflicher Verstandesmässigkeit. In seiner Seele erklang kein Ton des Unaussprechbaren, der stille Hauch des Irrationalen hat ihn nicht gestreift.

Kein Verständnis besass er für Pietätswerte und Gefühlsmomente, für die historischen Imponderabilien der Religion, wo doch die Religion ein Gebiet ist, das des gefühlsmässigen Erlebens nicht entraten kann.

Man hat ihm den vielfachen Wandel seiner religiösen Ansichten zum Vorwurfe gemacht. Er war in seiner Jugend ein polnischer Talmudjünger mit der bildungsfeindlichen Frömmigkeit der vormendelssohnschen Zeit; dann orthodoxer Rabbiner in Frankfurt a. O., dem man nachsagte, dass er rigoroser als es nötig gewesen wäre, seine talmudischen Entscheidungen über „erlaubt" und „nicht erlaubt" abgegeben habe. In Mecklenburg-Schwerin unterstützte er die Regierung in ihrer Einführung von Reformen und trat für das Hamburger Tempelgebetbuch und für Geiger in Breslau ein. Er selbst erzählt, dass er durch die Lektüre der gottesdienstlichen Vorträge von Zunz auf die Bahn der Reform hingelenkt worden sei.

Aber trotz dieser vielfachen Wandlungen ist der Vorwurf der Unaufrichtigkeit bei Holdheim unberechtigt. Dass er kein Heuchler war, gibt selbst sein erbitterter Gegner Graetz zu. Man kann aus Opportunität orthodox sein. Aber religiösliberal ist noch nie jemand aus Opportunität gewesen. Zweifel-

los ist Holdheim jedesmal von der Wahrheit seines Standpunktes überzeugt. Er war kein Fertiger, sondern ein Werdender, der sich im Kampf und Drang seinen Standpunkt immer neu erobern musste.

Auch der Vorwurf, dass er der Emanzipation zuliebe das historische Judentum hingegeben habe, ist zweifellos unbegründet. „Die Emanzipation", so sagt er in seiner Antwort auf die schweren Angriffe Frankels, „ist von dem Kreise unserer reinwissenschaftlichen Bestrebungen gänzlich ausgeschlossen . . . Wenn wir die Aufgebung so mancher unserer vollen Überzeugung nach als falsch und unreligiös nachgewiesenen Vorstellungen des rabbinischen Judentums mit allem Ernst und Nachdruck fordern, so fordern wir sie nicht deshalb, weil, wie Hr. Frankel und Konsorten insinuieren, dieselben einem völligen Aufgehen in das Staats- und Volksleben hinderlich, weil sie mit der Emanzipationsforderung unverträglich sind: sondern wir fordern sie lediglich aus inneren, nötigenden Gründen der Wahrheit und Religion, die gebieterisch und rücksichtslos ihre Aufgebung verlangen."

Der Feuerbrand, den Holdheim im März des Jahres 1843, in stürmisch erregter Zeit, in das Judentum hineinwirft, ist ein Buch, betitelt: „Über die Autonomie der Rabbiner". Autonomie, d. h. das Recht der Rabbiner, gesetzliche Entscheidungen nach dem jüdischen Recht zu treffen. Vor Mendelssohns Zeiten hatten die Rabbiner überall dieses Recht der Jurisdiktion in Zivilsachen. Diese Autonomie ist 1807 von dem französischen Synhedrin offiziell an den Staat abgegeben worden. Bei dieser Gelegenheit sprach sich das Synhedrin für die zuerst von Furtado aufgestellte Unterscheidung zwischen rein-religiösen und politischen Gesetzen im Judentum aus. Die rein-religiösen seien unveränderlich, die politischen hingegen, die seit dem Untergang des jüdischen Staates ihre Bedeutung verloren hätten, könnten aufgehoben werden. Die Bestimmung, was religiös und was politisch sei, könne nur kraft Herkommen und Religionsgesetz von einer autorisierten Religionsbehörde, dem Synhedrin, ausgehen.

Diesen vom französischen Synhedrin ausgesprochenen, aber nicht näher begründeten Grundsatz griff nun Holdheim auf und verwandelte ihn zum grundlegenden und fruchtbaren Prinzip der Reform des Judentums. Er sagt, so wie die richterliche Macht von den Rabbinern auf den Staat übergegangen sei, so dass wir uns in zivilrechtlicher Beziehung nach dem Staatsgesetz zu richten haben, so müsse alles, was irgendwie mit dem einstigen Staat und der Nationalität des Judentums zusammenhänge, aus dem Judentum ausgeschieden und dem modernen Staate überlassen werden. „Alles, was mit einem Staate als solchem zusammenhängt, muss, nachdem dieses Staatsverhältnis aufgelöst ist, aufhören. Haben aber die Rabbiner in dem Zeitalter nach der Zerstörung des jüdischen Staates diese Frage nicht in angegebener Weise beantwortet, weil ihnen die nötigen Gesichtspunkte, die Begriffe eines Staates und eines bürgerlichen Verbandes seiner Angehörigen, die Trennung des bürgerlichen und rechtlichen vom religiösen, als geschiedene und nicht miteinander zu verwechselnde Elemente, fehlten, und dadurch auf gezwungene Unterscheidungsmerkmale sich einliessen, wodurch sie rein politische und bürgerliche Zustände in dem Judentum, als wären es religiöse, zu verewigen suchten: so müssen wir, die wir den Begriff eines Staates wohl zu fassen vermögen, die wir das Religiöse von dem ihm völlig fremden Bürgerlichen und Juristischen genau zu scheiden wissen, uns auf jenen Standpunkt der Rabbiner zurückversetzen und dieselbe Frage von neuem aufwerfen und sie nach unsern Gesichtspunkten beantworten."

Was in der mosaischen Gesetzgebung und der späteren geschichtlichen Entwicklung von *absolut-religiöser* Natur sei und sich auf das *Verhältnis des Menschen* zu Gott beziehe, nur das sei den Juden für ewige Zeiten geboten; was aber *politischer*, *rechtlicher* und *bürgerlicher* Natur sei, müsse gänzlich ausser Anwendung kommen. Nur durch eine gründliche Scheidung der zwei Elemente des *Ewig-Religiösen* und des *Vergänglich-Natio-*

nalen sei eine gründliche und zeitgemässe Reform des Judentums möglich.

Vergänglich-national aber sei das ganze absondernde Zeremonialgesetz, das auf theokratischer Volksheiligkeit Israels beruhe. Gott stellt Gesetze ab, wenn er den Boden ihrer Anwendung ihnen entrückt. Für die Agrargesetze sei das Land Palästina der Boden ihrer Anwendbarkeit, für den weit grösseren Teil des Zeremonialgesetzes seien die Zeitumstände und Lebensverhältnisse der geistige Boden. „Wie Gott jene an das Land geknüpften Gesetze dadurch feierlich und zweifellos abstellte, dass er uns das Land entzogen, so hat er die übrigen mit gleich grosser Feierlichkeit abgeschafft, da er alle jene Lebensverhältnisse, welche Voraussetzungen der Theokratie waren, selbst zerstört und für uns ganz andere geschaffen hat."

Mit diesen Worten knüpft Holdheim an Mendelssohns Jerusalem an und versucht die Entwicklung des Judentums über die von Mendelssohn errichtete Schranke hinauszuführen. Wenn Mendelssohn sagt: „Gesetze, die mit Landeigentum und Landeseinrichtung in notwendiger Verbindung stehen, führen ihre Befreiung mit sich. Aber persönliche Gebote, Pflichten, die dem Sohne Israels ohne Rücksicht auf Tempeldienst und Landeigentum in Palästina auferlegt worden sind, müssen, so viel wir einsehen können, strenge nach den Worten des Gesetzes beobachtet werden, bis es dem Allerhöchsten gefallen wird, unser Gewissen zu beruhigen, und die Abstellung derselben laut und öffentlich bekannt zu machen", so nimmt Holdheim augenscheinlich auf diese Mendelssohnschen Worte Bezug, wenn er sagt, dass Gott die Zeremonialgesetze „mit gleich grosser Feierlichkeit" abgeschafft habe durch Veränderung der Zeitumstände und Lebensverhältnisse, wie er seinerzeit die Agrar- und Tempelgesetze abgeschafft habe durch Entziehung des Bodens und Tempels. Beides sind geschichtliche Tatsachen und als solche göttliche Fügungen.

Gegen Holdheims Autonomie und gegen dieses in seinen

Konsequenzen das geschichtliche Judentum entwurzelnde Reformprinzip erhob sich als bedeutsamster und in seinen Wirkungen auf einen grossen Kreis des jüdischen Deutschlands einflussreichster Gegner und Kritiker, der Oberrabbiner von Dresden, Zacharias Frankel.

Neben Geiger, Hirsch und Holdheim ist Frankel als führende Persönlichkeit unter den grossen Rabbinern des vorigen Jahrhunderts zu nennen. Seine Persönlichkeit war sein Programm. Er war ein scharfgeprägter Charakter voll starken Selbstbewusstseins, voll sittlichen Ernstes, voll makelloser Reinheit und hoher Idealität der Gesinnung, ein „moderner Mensch" und dennoch von einer wie fremd anmutenden Grossheit einer antiken Persönlichkeit.

In seinen religiösen Anschauungen stand er zweifellos unter dem beherrschenden Einfluss des von ihm bewunderten Samson Raphael Hirsch. Aber gegen die unwissenschaftliche Grundlage und die rücksichtslose Konsequenz des Hirschschen Systems lehnte sich sein wissenschaftlicher Geist und sein offener Sinn für die Bedürfnisse der Zeit auf. Frankel war vor allen Dingen ein Mann der strengen Wissenschaft und hat mit bedeutsamen Forschungen über den Talmud und die alexandrinische Bibelübersetzung die Wissenschaft des Judentums bereichert.

Als Mann der Wissenschaft und als moderner Mensch konnte er bei all seinem Konservativismus, bei all seiner herzentflammten, heissen Liebe zu dem ererbten Väterglauben, nicht die Bahnen der Neuorthodoxie wandeln und musste sich in späteren Jahren die bittersten Angriffe auf seine talmudischen Forschungsergebnisse von S. R. Hirsch gefallen lassen, weil sie nicht dem orthodoxen Dogma entsprachen.

Frankels religiöser Standpunkt ist der sogenannte positiv-historische im Gegensatz zu Geigers kritisch-historischer Richtung. Sein Ausgangspunkt ist das geschichtlich überlieferte Judentum, das ihm in seiner ganzen Fülle ein hohes, heiliges Gut ist. Aber er verkennt nicht die ungeheuren Schwierigkeiten, ja fast Unmöglichkeiten, denen das

altfromme Judentum, das in der Zeit leben will, begegnet und verschliesst sich nicht den Anforderungen der Zeit. Auch er will Aussöhnung des Glaubens mit dem Leben. Wie aber will er diese Aussöhnung herbeigeführt wissen? Welches Reformprinzip stellt er auf?

Die Antwort Frankels auf diese Frage ist eine originelle. Er stellt den lebendigen religiösen Volkswillen dem toten Buchstaben der Lehre, also die Volks-Individualität der Autorität gegenüber. Er sagt: Nicht der Buchstabe bindet, sondern das Leben soll binden. Was sich durch die Gesamtheit verbreitet, was vom Volke allgemein aufgenommen und sich in dasselbe eingelebt, das ist Judentum. Der Gesamtwille des Volkes gibt den Ausschlag, dort, wo er behalten will und dort, wo er aufgeben will. Der Gesamtwille steht über Schule und Autorität. Es liegt in dem allgemeinen Bewusstsein einer Religionsgemeinde auch eine Offenbarung, die, solange sie lebensvoll das allgemeine Gut des Volkes ist, nicht minder Anerkennung als die göttliche Offenbarung finden muss. Der direkte Kampf gegen die Meinung des Volkes ist ein unheiliger und fruchtloser, der zu Misstrauen und Unwillen führt

Wer aber ist dieses „Volk“? Nicht jene Gebildeten, die die Zeitgemässheit zum Masstab des Glaubens machen. Die behalten zu wenig für den Glauben übrig. Ebensowenig die starre Orthodoxie, die auf das Dogma so eingeschworen ist, dass es in keines Menschen Macht stehe, auch nur das kleinste der religiösen Gebote aufzugeben. Sondern das Volk sind die in der Mitte Stehenden, in denen eine tiefe Empfänglichkeit für Religion und ein inniges Halten an dem Glauben ihrer Väter lebt, und die nichtsdestoweniger nicht der Bildung entfremdet sind, die die veränderte Denk- und Anschauungsweise auch in sich aufgenommen und eine Reform wünschen, vor allem darum wünschen, um die Kinder, die Jugend, die ins Leben hinaustretenden und von demselben umstürmten Brüder zu erhalten.

Bei der Aufstellung dieses fruchtbaren Reformprinzips hatte Frankel allerdings die ungeheuer überwiegende Mehrheit der

damaligen deutschen Judenheit im Auge, die noch in den überlieferten Formen des altfrommen Judentums ihre Befriedigung fand. Ob der seiner ganzen Natur nach konservativ gerichtete Frankel, der mit Nachdruck der „gemässigten Reform" das Wort redete, heute, nachdem von Generation zu Generation die alten gemütlichen Formen des jüdischen Lebens aus den meisten jüdischen Häusern auch der in der Mitte Stehenden geschwunden sind, ein solches Reformprinzip aufrecht erhalten würde, ist mehr als zweifelhaft.

Dieser Frankel nun eröffnete eine die Wissenschaftlichkeit, Redlichkeit und Wahrhaftigkeit Holdheims stark angreifende Serie von Artikeln wider Holdheims „Autonomie" und sammelt zu seinen Fahnen alle diejenigen Rabbiner und Gelehrten, die auf dem Standpunkt einer gemässigten Reform stehen. —

So haben sich aus den Geburtswehen der Zeit vier religiöse Parteirichtungen zum Lichte emporgerungen, zwei geschichtliche und zwei ungeschichtliche. Die beiden geschichtlichen, ausgeprägt in den Persönlichkeiten von Geiger und Frankel: eine Aussöhnung und Verschmelzung des Alten und des Neuen, des Partikularistischen und Universalistischen im Judentum anstrebend; die beiden ungeschichtlichen, die sich in Holdheim und S. R. Hirsch verkörperten: einseitig das Universalistische oder das Partikularistische ins Auge fassend. Die erste Richtung, die kritisch-historische, von der jüdischen Gegenwart ausgehend und darum mehr kritisch als apologetisch, vertreten von Geiger. Die zweite Richtung, die positiv-historische, von der jüdischen Vergangenheit ausgehend und darum mehr apologetisch als kritisch, vertreten von Frankel. Die dritte Richtung, die nur-universalistische, das positiv-geschichtliche Judentum in dem rein-Religiösen, allgemein-Menschlichen des Judentums auflösend, vertreten von Holdheim. Die vierte Richtung, die nur-partikularistische, die Tatsache und die Berechtigung der geschichtlichen Entwicklung ignorierend und den gesamten

Inhalt der jüdischen Vergangenheit für alle Zeiten als autoritativ bindende Norm erklärend, vertreten von S. R. Hirsch.

Noch sind diese vier Parteirichtungen nichts weiter als miteinander um den Vorrang kämpfende Ansichten und Meinungen. Noch gab es bis dahin nur ein einheitliches Judentum in Deutschland, noch hatten die lokalen und theologischen Gegensätze sich nicht zu ausgesprochenen offiziellen Parteien verdichtet, noch hofften die einen wie die andern, es müsse und könne sich eine gemeinschaftliche Basis der Verständigung finden lassen.

Als darum im Januar 1844 in der Allgemeinen Zeitung des Judentums ein Aufruf von Philippson an alle deutschen Rabbiner erging, auf einer Rabbinerversammlung die Gegensätze zum Ausgleich zu bringen, fand dieser Aufruf zunächst ein lautes Echo in allen der modernen Bewegung nicht grundsätzlich ablehnend gegenüberstehenden Rabbinerkreisen. Es war ein befreiendes Wort zur rechten Zeit, wie das der mit feinem Verständnis für die allgemeine jüdische Stimmung der Zeit begabte Philippson oft gefunden. Dieser praktische Scharfblick und bewundernswerte Takt war es auch, der neben der grossen Rührigkeit ihres Herausgebers, der Allgemeinen Zeitung des Judentums einen so grossen und weitbeherrschenden Einfluss verschaffte, dass sie als das Organ der jüdischen Volksmeinung anzusehen ist.

„Zerfallenheit", so heisst es in Philippsons Aufruf, „ist der Grundfehler des jüdischen Gemeinwesens. Noch eine kurze Zeit und der Bruch ist unheilbar, und es sind Stellungen eingenommen, wo die Ausgleichung unmöglich wird. So bedarf das ratlose Israel eines Zusammentretens seiner Lehrer."

Leider aber hielten sich, zum Teil aus persönlichen Ursachen, alle konservativer gerichteten Rabbiner von der Versammlung fern, die vom 12. bis 19. Juni 1845 in Braunschweig tagte. Dreissig bis vierzig Rabbiner hatten ihr Erscheinen zugesagt, es kamen aber nur fünfundzwanzig. Den bayerischen Rabbinern war die Beteiligung von der Regierung verboten worden, und Frankel, Michael Sachs,

Mannheimer und andere zogen ihre ursprüngliche Zusage zurück.

So stand die Versammlung unter dem dominierenden Einfluss Holdheims. Geiger konnte erst den letzten Sitzungen beiwohnen. In den Debatten traten ausser den Genannten besonders hervor: Kirchenrat Maier, der als der älteste zum Präsidenten gewählt wurde, A. und S. Adler, Formstecher, Herxheimer, Herzfeld, Hess, Samuel Hirsch und die Tempelprediger Frankfurter und Salomon.

Als Zweck der Versammlung wurde bestimmt: „gemeinschaftlich über die Mittel zu beraten, wodurch die Erhaltung und Fortbildung des Judentums und Neubelebung des religiösen Sinnes bewirkt werden könne." Vier Sitzungen wurden ausgefüllt mit der Beratung der Statuten, deren wichtigster Paragraph derjenige war, durch welchen die Rabbinerversammlungen zu einer bleibenden Institution erhoben werden sollen. Andere Gegenstände der Tagesordnung waren: Bestätigung der Mecklenburger Synagogenordnung, geistliche Schulaufsicht, Form des jüdischen Eides, Ernennung einer Kommission für die Revision der Ehegesetze, einer Kommission zur Entwerfung eines einheitlichen neuen Gebetbuches und einer Kommission zur Herbeiführung einer Ausgleichung zwischen Lehre und Leben durch Aufhebung oder Milderung mehrerer Sabbat- und Speisegesetze.

Über alle diese Fragen wurde, ohne dass sich die Versammlung zuvor über ein gemeinschaftliches Prinzip verständigt hätte, wovor Geiger in einem Sendschreiben gewarnt hatte, debattiert und Beschluss gefasst. Bei den Debatten kamen die radikalsten Ansichten am lautesten zum Ausdruck. Verhängnisvoll war der unbedachte Beschluss der Versammlung, dass Mischehen mit Christen nicht verboten seien, wenn den Eltern von den Staatsgesetzen gestattet sei, die aus solchen Ehen erzielten (!) Kinder auch in der israelitischen Religion zu erziehen.

Der geistige Vater der Rabbinerversammlungen, Philippson, charakterisiert den Eindruck derselben mit den bitteren

Worten: „Es war ein Übelstand, dass die Versammlung eine kritische Richtung nahm, dass anstatt zu beleben und zu schaffen, das kritische Messer an das Bestehende gelegt ward und zuletzt lauter Fragen kritischer Natur herauskamen."

Und so unterliegt es keinem Zweifel, dass die öffentliche Meinung in Deutschland von der Rabbinerversammlung in Braunschweig nicht erbaut war. Von allen Seiten regnete es Angriffe gegen die Versammlung, vonseiten der Mitglieder selbst, die gegen die falsche Wiedergabe ihrer Worte in den Berichten protestierten, vonseiten Frankels und Sachs', vonseiten der Frankfurter Reformfreunde; und die Altfrommen gar brachten eine Gutachtensammlung von hundertundzehn Rabbinern zusammen, die den Geist, der in der Versammlung geherrscht habe, als den verderblichen Geist der Revolution und die Mitglieder der Versammlung als Ketzer bezeichneten.

So hat die mit so überschwänglichen Hoffnungen begrüsste Braunschweiger Rabbinerversammlung keine einzige dieser Hoffnungen erfüllt. Der greise Arader Rabbiner Chorin, der erste grosse Pionier der Reform des Judentums, hörte von dieser Versammlung auf seinem Sterbelager und sah in ihr die Verwirklichung seiner Lieblingsidee, der jüdischen Synode, die den Riss im Judentum heilen sollte. Aber anstatt zu heilen, hat sie den Riss nur erweitert. Keine Partei war zufriedengestellt. —

In diese Stimmung hinein fielen die tiefeingreifenden allgemeinen kirchlichen Bewegungen des Jahres 1844.

Es war damals eine stürmisch bewegte Zeit in allen religiösen Kreisen Deutschlands. Die „freien Gemeinden" nahmen infolge der imposanten Köthener Versammlung, auf welcher Wislicenus mit seinem dogmenfreien protestantischen Bekenntnis hervorgetreten war, einen gewaltigen Aufschwung. In katholischen liberalen Kreisen erzeugte die Ausstellung des heiligen Rocks zu Trier eine tiefgehende Gärung, die zur Bildung der deutsch-katholischen Kirche führte.

Diese mächtige Bewegung blieb nicht ohne Rückwirkung auf das an sich schon tief erregte Judentum. Diesmal ist es die Hauptstadt Preussens, in der bisher Friedhofstille geherrscht hatte, wo die neuen jüdischen Kämpfe zum Austrag gebracht werden sollten.

Mit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. begann für die preussische Judenheit die Möglichkeit freierer Bewegung. So regte sich denn bald nach 1840 in Berlin das Verlangen nach einem die preussische Judenheit würdig vertretenden Oberrabbiner. Unter dem Einflusse Moritz Veits, des Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde, berief der Vorstand im Jahre 1842 Zacharias Frankel, damals Rabbiner in Dresden, zum Oberrabbiner. Denn Veit wünschte einen wissenschaftlich angesehenen und modern gebildeten, aber dennoch der konservativen Richtung angehörenden Rabbiner. Frankel lehnte, nach anfänglicher Zusage, ab, weil ihm das Ministerium nicht die geforderte staatliche Anerkennung und Förderung zusichern wollte. Nun sah man von der Wahl eines Oberrabbiners ab und verhandelte mit Michael Sachs, der der Frankelschen Richtung nahe stand.

Da richteten zweihunderteinundzwanzig Gemeindemitglieder, die den vornehmsten Berliner Kreisen angehörten, an den Vorstand die Bitte, bei der Wahl ihre liberalen Wünsche zu berücksichtigen. Das geschah aber nicht, sondern Sachs wurde gewählt.

Während dieser Vorgänge erfolgten in Berlin zwei bedeut same und folgenreiche Kundgebungen.

Die eine war ein Aufsatz von Bernstein (pseudonym Rebenstein) unter dem Titel „Unsere Gegenwart“. Der als Ghettodichter und populärer naturwissenschaftlicher Schriftsteller berühmte Autor entfaltet in diesem Aufsatz vor dem Blick seiner Leser ein mächtig ergreifendes Bild von der trostlosen Zerrissenheit in der jüdischen Gegenwart. Nichts erhofft Bernstein von Rabbinerversammlungen. Denn für die modernen Juden, die sich selbst schon vom traditionellem Leben emanzipiert haben, könne keine Hilfe von noch so reformistisch ge-

sinnten Rabbinern kommen, „die eine milde Praxis des Talmuds herausstudieren, wo die Judenheit *selbst* über die strengsten Prinzipien den Stab gebrochen. „Darum will Bernstein *das in den modernen Juden lebende religiöse Bewusstsein*, und wenn noch so ehrwürdige Autoritäten dadurch erschüttert werden, allein zum massgebenden Faktor machen.

Hatte schon dieser Aufsatz in weiten Kreisen ein ungewöhnliches Aufsehen erregt, so übten die kurz nach dem Amtsantritt Michael Sachs' im November 1844 begonnenen Vorlesungen von Dr. S. *Stern* „eine bisher unerhörte, bis in die höchsten Kreise der Bevölkerung sich erstrekkende Wirkung aus". Diese geistvollen, von rhetorischem Schwung getragenen Vorlesungen entsprachen dem religiösen Bewusstsein und Bedürfnis eines weiten Kreises der gebildeten liberalen Juden Berlins, die sich durch die Wahl des konservativen Rabbiners in eine Kampfstellung gedrängt sahen, und waren so die unmittelbare Veranlassung zur Bildung der „*Genossenschaft für Reform im Judentum*".

Ein Aufruf „an unsere deutschen Glaubensbrüder" wurde erlassen, verfasst von Bernstein, Stern und Simion, in welchem die Tendenzen der Reformgenossenschaft zum Ausdruck gelangten. Die moderne Bildung und Sitte, so heisst es darin, stehe nicht mehr im Einklang mit der vererbten Religion des Judentums. Die überwiegende Mehrheit der Gebildeten habe sich losgesagt von den religiösen Vorschriften, keine Basis habe das alte rabbinische Judentum mehr in den Gebildeten. Dieser Zustand habe den Indifferentismus und den Unglauben erzeugt. Darum ergehe der Aufruf an alle deutschen Glaubensbrüder, dem Verfall und dem vergeblichen Übertünchen des Bruches nicht zuzusehen, sondern nach gemeinsamer Verständigung gemeinsame Schritte zu tun, um aus der Zerfallenheit zu retten, was fortbestehen könne und offen dem zu entsagen, was erstorben sei. Eine Synode solle berufen werden, um diejenige Lebensgestaltung des Judentums festzustellen, die der

Zeit und dem religiösen Empfinden entspreche. Wir wollen, so heisst es dann wörtlich, positive Religion, wir wollen Judentum. Wir halten fest an dem Geist der heiligen Schrift, die wir als ein Zeugnis der göttlichen Offenbarung anerkennen. Wir halten fest an allem, was zu einer wahrhaften, im Geiste unserer Religion wurzelnden Gottesverehrung gehört. Wir halten fest an der Überzeugung, dass die Gotteslehre des Judentums die ewig wahre sei und an der Verheissung, dass diese Gotteslehre dereinst zum Eigentum der ganzen Menschheit werden wird. Aber wir wollen die heilige Schrift auffassen nach ihrem göttlichen Geiste, nicht nach ihrem Buchstaben. Wir können nicht mehr Gebote beobachten, die keinen geistigen Halt in uns haben und nicht einen Kodex als unveränderliches Gesetzbuch anerkennen, der das Wesen und die Aufgabe des Judentums bestehen lässt in unnachsichtigem Festhalten an Formen und Vorschriften, die einer längstvergangenen und für immer entschwundenen Zeit ihren Ursprung verdanken. Als die Letzten eines grossen Erbes in veralteter Form wollen wir die ersten sein, die den Grundstein des neuen Baues legen für uns und die Geschlechter, die nach uns kommen. Nicht aber wollen wir uns losreissen vom Judentum, wir wollen keinen Riss in unsere Einigkeit bringen.

Dieser von sittlichem Ernst und kraftvollem religiösem Bewusstsein getragene Aufruf wie auch die bereits vorher verbreiteten Gerüchte von der Bildung der Reformgenossenschaft erregte im jüdischen Deutschland eine ungeheure Sensation. Von vielen Seiten kamen Zustimmungen. Wenige Monate nach Veröffentlichung des Aufrufs liefen Beitrittserklärungen aus zwanzig bis dreissig deutschen Gemeinden ein, und auch von vielen Rabbinern ergingen zustimmende Erklärungen. In Breslau entstand gleichzeitig eine ähnliche Reformgenossenschaft. Der dramatische Höhepunkt der Reformbewegung war erreicht. Der siegreiche Einzug der Reform in Deutschland schien nahe bevorstehend.

In diese Zeit hochgespannter Erwartung fiel die in Braun-

schweig beschlossene zweite Rabbinerversammlung zu Frankfurt a. M. im Juli 1845. Diese bedeutungsvollste Rabbinerversammlung, auf die sich in solchem entscheidenden Momente erwartungsvoll die Blicke aller von der Bewegung der Zeit ergriffenen Juden richteten, als müsste von ihr das inhaltschwere Wort der Entscheidung gesprochen werden, befand sich in einer schwierigen Lage. Die Braunschweiger Tagung hatte gezeigt, dass unter allen Umständen das konservative Element in der Versammlung verstärkt werden müsse. Man hatte eingesehen, dass man ohne Gewinnung der konservativen Richtung das Vertrauen der Gemeinden, deren Mitglieder noch zum grössten Teil konservativ waren, unmöglich erlangen könne. Und so war es der Vermittlung Leopold Steins in Frankfurt gelungen, den Führer der positiv-historischen Richtung, Frankel, zur Teilnahme an der Versammlung zu bewegen.

War die Rabbinerversammlung hierdurch nach der konservativen Seite hin engagiert, so drang von der anderen Seite die stürmische Wellenbewegung, die von der Berliner Reformgenossenschaft ausging, auf sie ein. Und so ist nicht zu verkennen, dass diese Rabbinerversammlung mit ihrer Tendenz zur Versöhnung sich vor eine schwere, ja fast unlösbare Aufgabe gestellt sah.

Aus zwanzig deutschen Gemeinden liefen Adressen ein, die die Beschlüsse der Frankfurter Versammlung in stark reformistischem Sinne zu beeinflussen suchten, darunter aus grossen Gemeinden wie Breslau, Mannheim, Darmstadt, Mainz, Bingen. Die Reformgenossenschaft in Berlin sandte eine feierliche Deputation, der die drei hervorragendsten Männer der Genossenschaft, Stern, Bernstein und Simion, angehörten. In Frankfurt sollte die offizielle Anerkennung ihrer Bestrebungen erfolgen.

Die Versammlung begann. Der erste Tag ging hin mit Wahlen, Verlesungen der Adressen, Empfang der Berliner Deputation und Ernennung von Kommissionen. Schon bei den Wahlen zeigte sich, dass die Frankelsche Richtung in der

Minorität war. Leopold Stein wurde mit 14 gegen 15 zersplitterte Stimmen zum Präsidenten, Geiger zum Vizepräsidenten gewählt.

Am zweiten Verhandlungstage stand der Kommissionsbericht über die Veränderung des Gottesdienstes auf der Tagesordnung. Es handelte sich zunächst um die Frage, ob die hebräische Gebetsprache beizubehalten sei. Da erhob sich Frankel und verlangte, dass die Versammlung vor Beratung einer so wichtigen Frage ihre Prinzipien ausspreche, damit die Diskussion keine blosse Privatmeinungen zutage fördere. Er warnt die Versammlung vor einseitiger Parteinahme. „Wir haben für die Gesamtheit Sorge zu tragen", ruft er aus, „jede Zerspaltung Israels zu verhüten, nicht neue Parteien hervorzurufen, sondern die vorhandenen zu versöhnen."

Diese Rede warf den Erisapfel in die Versammlung. Wieder war es Geiger, der wahrscheinlich aus Besorgnis vor einer Spaltung die Erörterung der Prinzipien verhinderte. Eine zweitägige heisse Debatte entspann sich um die Frage der Beibehaltung des Hebräischen beim Gottesdienste. Der Hauptgegner Frankels war Geiger, der mit einem einzigen hingeworfenen Wort das Wesentliche der vorhandenen Differenzen blitzhell beleuchtete. Er sagte, wenn die hebräische Sprache als wesentliches Moment des Judentums aufgestellt würde, dann würde das Judentum als eine nationale Religion dargestellt werden. Frankel antwortete darauf: „Was religiös ist, müssen wir beibehalten, und wäre die Nationalität religiös, so müssten wir auch ohne Scheu uns zu dieser bekennen." Wenn man statt „national" das in diesem Falle zweifellos zutreffendere Wort „partikularistisch" einsetzt, so prallen in diesen Meinungsverschiedenheiten die tiefen Gegensätze einer vorwiegend partikularistischen oder vorwiegend universalistischen religiösen Richtung aufeinander.

Bei der entscheidenden Abstimmung stimmen fünfzehn Rabbiner gegen die objektive Notwendigkeit der Beibehaltung

des hebräischen Gebets, dreizehn, darunter ausser Frankel der Präsident Leopold Stein und Philippson dafür.

Die Folge dieser Abstimmung war der Austritt Frankels. „Von einem solchen Beschluss", so schrieb er an die Versammlung, „weiche ich nicht nur nach einer Verschiedenheit der Ansicht, sondern nach der Verschiedenheit der Tendenz ab. Dieser Geist, der das, was in jeder Konfession Gewicht und Kraft hat, das Historische verdrängt, ist in meinen Augen nicht der der Erhaltung, sondern der der Zerstörung des positiv-historischen Judentums."

Frankels Austritt aus der Versammlung ward zu einem ostentativen Ereignis. Von vielen Seiten gingen ihm Zustimmungsadressen zu. Die Rabbinerversammlung aber hatte durch den Austritt Frankels den besten Teil ihrer Kraft und ihres Ansehens bei den konservativen Gemeinden verloren.

Auf der anderen Seite aber konnte sich die Rabbinerversammlung auch nicht mit der Reformgenossenschaft identifizieren. Abgesehen von dem innerlich abweichenden Standpunkt der meisten, hätten sie sich auch in ihren Gemeinden unmöglich gemacht. Hatte ja selbst ein Geiger, der der Berliner Reformgenossenschaft sehr nahe stand und den Aufruf der Breslauer Reformgenossen mit seiner Empfehlung begleitete, sich infolge der Intervention seines Vorstandes gezwungen gesehen, seine Beziehungen zu der Reformgenossenschaft zu lösen. So fiel die Antwort der Rabbiner an die Deputation kühl und diplomatisch aus, mehr zurückweisend als aufmunternd. Es mag das zum Teil auch darauf zurückzuführen sein, dass die Denkschrift der Reformgenossenschaft vorsorglich die Unabhängigkeit des eigenen Standpunktes betonte, und dass der ganzen Kundgebung die Wärme des Vertrauens und der sieghafte Ton des Glaubens an die Rabbiner fehlte.

Die Rabbinerversammlung, so lautet die charakteristische Hauptstelle der Antwort, wisse der Genossenschaft Dank, dass sie sich bis jetzt nicht habe hinreissen lassen, selbständig die Bahn der Umgestaltung zu betreten. „Sie werden uns stets

bereitwillig finden, Ihre Bestrebungen mit unseren Kräften zu unterstützen, wenn dieselben mit denjenigen Prinzipien übereinstimmen, von welchen wir bei einer Reform im Judentum ausgehen zu müssen glauben." (Aber „Prinzipien" durften ja nicht in den Rabbinerversammlungen aufgestellt werden!)

Damit war das Tischtuch zwischen Rabbinerversammlung und Reformgenossenschaft zerschnitten, und beide gingen nun getrennt ihre Wege. Die Rabbiner in Frankfurt berieten und fassten Beschlüsse über Reform des Gottesdienstes, über Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät und ernannten Kommissionen für die Redaktion von Gebetbüchern und zur Ausarbeitung eines Planes für die jüdisch-theologische Fakultät. Die Berliner Reformgenossen aber beschlossen, ohne Rabbiner und ohne Synode auf eigene Faust einen Gottesdienst für ihre Bedürfnisse einzurichten, und so entstand die Berliner Reformgemeinde, welchen Namen sie freilich offiziell erst 1850 annahm. Eine Synode, auf die sich die Reformgenossenschaft stützen wollte, kam nicht zustande. Ebensowenig eine Deputiertenversammlung, deren Einberufung zweimal von der Reformgenossenschaft 1846 und 1847 vergeblich unternommen wurde. Denn anfänglich hegten die Reformgenossen noch die Hoffnung, in ganz Deutschland Anerkennung und Nacheiferung zu finden. Die begeisterte Aufnahme ihres ersten Aufrufes berechtigte sie zu dieser Hoffnung und auch die Tatsache, dass hervorragende Mitglieder der Rabbinerversammlung, Philippson, Holdheim, Geiger, Salomon, Frankfurter, Hirsch und Hess als Prediger und zum Teil als Kandidaten für das Predigtamt bei dem neuen Reformgottesdienst fungiert hatten.

Allein bald zeigte sich, dass das selbständige Vorgehen der Berliner Reformgemeinde und die Negierung aller positiven historischen Momente bei dem von Laien eingerichten Reformgottesdienst die Gemeinde vollständig isoliert hatte. Der Gottesdienst war durchaus deutsch, nur vereinzelte kleine hebräische Sätze wie das Schema, die Keduscha, der Priestersegen wurden hebräisch beibehalten. Die Kopfbedeckung der Männer, das

Schofarblasen, der zweite Feiertag wurden abgeschafft, der Versöhnungstagsgottesdienst auf einen Morgen- und Nachmittagsgottesdienst beschränkt, und nachdem im Jahre 1846 das neue Gotteshaus eingerichtet war, wurde zunächst neben dem Sabbatgottesdienst ein Sonntagsgottesdienst eingerichtet. Aber schon drei Jahre später ging der Sabbatgottesdienst von selber ein, weil das Gotteshaus leer blieb.

Holdheim, der spätere Prediger der Reformgemeinde, muss selber zugestehen, dass das Gebetbuch die Reformgemeinde und ihre Bestrebungen von den jüdischen Gemeinden und ihren Bestrebungen immer mehr isoliert und entfremdet habe, dass dem Gottesdienst die historischen Momente fehlen, und dass dieser Mangel ihn zu einem halbjüdischen oder unhistorischen mache. Die Hamburger Tempelgemeinde verhielt sich durchaus ablehnend gegenüber den Versuchen Dr. Sterns, den Tempel für die Prinzipien der Reformgemeinde zu gewinnen. Sie erteilte ihren Predigern nicht einmal die Genehmigung, bei der Einweihung des Berliner Reformgottesdienstes zu fungieren. Geiger lehnte die wiederholte Berufung als Prediger an die Reformgemeinde ab, weil er nicht Rabbiner einer von der Gesamtheit losgelösten Privatgemeinde sein wollte, und weil er, um den historischen Zusammenhang zu wahren, den langsamen allmählichen Fortschritt dem gewaltsamen und plötzlichen vorzog. Auch Philippson, den Dr. Stern als Festprediger zu gewinnen wusste, lehnte nachmals jede Ideenverwandtschaft mit der Berliner Reform ab. „Ich bin kein sogenannter Reformjude“, schreibt er, „denn die Verlegung des Sabbats auf den Sonntag, die Entfernung des Hebräischen aus dem Gottesdienst, die Abschaffung aller alten Symbole usw., kurz die gänzliche Lostrennung vom historischen Boden des Judentums, die völlige Negation des Gesetzes und selbst die Zweideutigkeit und Zweifelhaftigkeit in der Lehre, alles dies ist eine solche Zerstörung des konkreten Judentums, ist eine solche Verleugnung innerster Prinzipien desselben, dass jenes dem Judentum eher dem Namen als dem Wesen nahesteht.“

Seitdem hat die Berliner Reformgemeinde, zuerst unter dem Einfluss Holdheims, viel eingreifender aber durch den auf positiv-historischem Boden stehenden Levin eine allmähliche Wiederannäherung an die jüdische Gesamtheit angestrebt. Insbesondere wurde der Gottesdienst durch eine grundsätzliche Umgestaltung des Gebetbuches zurückreformiert und auf der historischen Grundlage der traditionellen Gebetordnung neu aufgebaut.

Ein Jahr nach der Einrichtung des ersten Gottesdienstes der Reformgemeinde, im Juli 1846, fand die dritte Rabbinerversammlung unter dem Vorsitz Geigers statt. Die hochgehenden Wogen der erregten Leidenschaften hatten sich damals schon gelegt. Wohl sandte die Reformgenossenschaft wiederum eine Zuschrift nach Breslau, aber Holdheim charakterisiert am besten den Eindruck dieser eigentümlichen Botschaft, wenn er sagt, es scheint, als wäre sie eine Ehescheidung der im vorigen Jahre vonseiten der Genossenschaft mit der Rabbinerversammlung eingegangenen Verbindung. Die Versammlung zog es vor, die beinahe beleidigende Zuschrift ohne Antwort zu lassen.

Die Debatten drehten sich hauptsächlich um die Sabbatfrage. Und da war es der einzige Holdheim, der sich, im Gegensatz zu der ganzen Versammlung, auf den Standpunkt der Berliner Reform stellte und auch für den Sonntagsgottesdienst eintrat. Er hatte schon vorher, im April 1846, die neue Reformsynagoge eingeweiht und stand wegen Übernahme des Rabbineramtes mit der Genossenschaft in Verbindung. Im Herbst 1847 trat er definitiv seine neue Stelle an.

Eine grosse Anzahl einzelner die Erleichterung der strengen Sabbatgesetze betreffenden Beschlüsse, die Erlaubnis der Abschaffung der zweiten Feiertage (ausser Neujahr), einige mildernde Auslegungen der Beschneidungs- und Trauervorschriften und die Wahl einer Kommission zur Revision der Speisegesetze waren das Ergebnis der dritten, an interessanten und bedeutsamen Debatten reichen Breslauer Rabbinerversammlung.

Für das nächste Jahr war eine Versammlung in Mannheim verabredet. Sie kam aber nicht zustande, wahrscheinlich weil ihr auf Veranlassung der badischen Orthodoxie die ministerielle Genehmigung versagt wurde.

Dann brach das Sturmjahr 1848 herein, und das politische Interesse nahm die ganze Seele der deutschen Judenheit gefangen und gab ihrem Streben auf längere Zeit hinaus eine neue, von dem Religiösen abgewandte Richtung. So war es mit der Reformbewegung nach dem Jahre 48 still, totenstill. Eine Zeit religiöser Ermattung trat ein.

Sechstes Kapitel.

Das Zeitalter der Reaktion und die moderne Zeit. Das Breslauer Seminar. Die amerikanische Reformbewegung. Neuere Kämpfe. Die Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland. (1850—1914)

Die leidenschaftlichen Erregungen und dramatischen Spannungen der ereignisreichen vierziger Jahre sind vorüber und haben einer Zeit der Abspannung auf religiösem Gebiete Platz gemacht. Nach der ungeheuren Kraftentfaltung tritt ein Zeitalter ruhiger Sammlung ein, das vor allem von religiösen Schöpfungen zu erzählen hat, die als sichtbare Resultate aus den vorangegangenen Kämpfen hervorgegangen sind.

Im Jahre 1854 verwirklichte sich endlich der von Geiger zuerst angeregte, von Philippson mit grosser Tatkraft propagierte Gedanke der Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern des Judentums. Aber nicht durch die begeisterte Teilnahme der deutschen Judenheit, nicht durch Mithilfe des Staates, sondern durch die Grossherzigkeit eines einzelnen Philanthropen, des Kommerzienrats Jonas Fränkel in Breslau, kam die ersehnte Pflanzstätte jüdischer Wissenschaft zustande. Durch den Breslauer Rabbiner Geiger war der hochherzige Testator zu seiner Stiftung angeregt worden, und es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, dass dieser als künftigen Leiter des Seminars Geiger ins Auge gefasst hatte.

Von der Persönlichkeit dieses Leiters und von seinem religiösen Standpunkt hing die ganze weitere Entwicklung des Judentums in Deutschland ab. Die Kuratoren waren sich der Schwere ihrer Aufgabe wohl bewusst. Sie glaubten, einen Mann als Direktor des Seminars wählen zu müssen, „der sich des Vertrauens desjenigen Teiles der Judenheit erfreute, auf den es bei der Begründung eines solchen Unternehmens wesentlich ankomme.“ Und so fiel die Wahl auf Zacharias

Frankel. Die Aufrechterhaltung der religiösen Einheit des deutschen Judentums war ihr leitender Gedanke. Darum haben sie Geiger den schwersten Schmerz seines Lebens angetan, ihn von der Leitung und von jedem Einfluss auf das Seminar auszuschliessen. Um die bedrohte Einheit des Judentums aufrecht zu erhalten, war Frankel acht Jahre vorher aus der Frankfurter Rabbinerversammlung ausgeschieden. Hatte er es doch damals in seiner bedeutsamen einleitenden Rede hervorgehoben, dass es der Rabbinerversammlung obliege, „jedes Zerwürfnis, jede Zerspaltung Israels zu verhüten, nicht neue Parteien hervorzurufen, sondern die vorhandenen zu versöhnen."

Aber kaum war die Kunde von der Eröffnung des Breslauer Seminars in die jüdische Welt gedrungen, als sogleich von Frankfurt a. M. ein Alarmruf erschallte. Die Frankfurter Altfrommen hatten, acht Jahre vorher, als Frankel von der Rabbinerversammlung sich trennte, ihm zugejubelt als einem der ihrigen, sie hatten ihm durch ihren frommen Oberrabbiner Salomon Trier eine Dankadresse, die mit dreihundert Unterschriften versehen war, und einen Ehrenpokal überreichen lassen. Und jetzt trat S. R. Hirsch, orthodoxer als die altfrommen Frankfurter, wider die Rechtgläubigkeit Frankels auf. Zunächst verhüllte er seinen Angriff noch durch die gefälligere Form einer offenen Anfrage, die in politischen Zeitungen abgedruckt und anonym in ganz Deutschland herumgeschickt wurde. Es ist eine veritable Gretchenbeichte, die Frankel aufgenötigt wurde.

„Vier Worte des Glaubens" sind es, auf welche der künftige Seminardirektor katechisiert wird. Sie lauten:

„Was wird Offenbarung im künftigen Seminar bedeuten? Dem orthodoxen Judentume ist es das wirkliche unmittelbare Wort des persönlichen einzigen Gottes an den Menschen, ihm ist das ‚Gott sprach zu Mose' ein übernatürliches einfaches Faktum, wie ein Mensch zu dem andern spricht. Bekennen sich die Leiter des Seminars zu diesem orthodoxen Glauben?

Was wird die Bibel im künftigen Seminar bedeuten? Das orthodoxe Judentum glaubt an die göttliche Authentizität der ganzen Bibel und weiss weder von verschiedenen Verfassern des Pentateuchs noch von Pseudojesajas (in Jesajas), oder von makkabäischen Psalmen unter dem Namen Davids, oder eines Koheleth Salomohs aus den Zeiten des zweiten Tempels usw. Was halten die Leiter des Seminars von der Authentizität der Bibel?

Was wird Tradition im künftigen Seminar bedeuten? Dem orthodoxen Judentum ist es das, nicht minder als das schriftliche, von Gott stammende Wort, und alles was im Talmud als d'Oraitha [mosaisch] gelehrt wird, hat dem orthodoxen Judentum gleichen Ursprung und gleichen Wert mit dem Worte der Bibel. Das orthodoxe Judentum weiss nichts von einer historisch im Laufe der Zeit gewordenen und von deren Urhebern als Tradition, als göttliche Überlieferung ausgegebenen Gesetzeserweiterung, es weist einen jeden solchen Gedanken als eine unwürdige Verdächtigung unserer grossen und redlichen Ahnen mit Entrüstung zurück. Wie verhalten sich die Leiter des Seminars zu diesem orthodoxen Prinzip?

Was wird derabbanan [rabbinisch] und Minhag [Gebrauch] im künftigen Seminar bedeuten? Das orthodoxe Judentum erkennt es als göttliche Verpflichtung an, auch von den Anordnungen ‚nimmer zu weichen', und selbst Minhagim [Gebräuche] tragen der Kategorie ‚Neder' [Gelübde] innewohnende bleibende Verpflichtungskraft in sich. Wie stehen die Leiter des Seminars zu diesem Grundsatze des orthodoxen Judentums?"

Frankel begegnete diesem inquisitorischen Verfahren mit vornehmem Stillschweigen. Sieben Jahre dauerte der heimliche Friede, der nur von heftigen Angriffen Hirschs gegen einen anderen Lehrer am Seminar, den grossen Historiker Graetz, unterbrochen wurde. Im Jahre 1861 aber, als das bedeutende wissenschaftliche Werk Darke Mischna von Frankel erschienen war, entbrannte der Kampf umso erbitter-

ter. Frankel wurde im „Jeschurun", der Hirschschen Monatsschrift, wegen seiner „unter dem Heiligenschein der Ehrerbietung geübten Höhnung des göttlichen Gesetzes", als Sadduzäer bezeichnet, dessen „Ansichten und Lehren hinsichtlich der traditionellen Grundprinzipien sich in vollem Gegensatz zu allem uns heilig Überlieferten stehen", es wurde ihm klar und scharf ins Gesicht gesagt, „dass seine Grundsätze ihn aus dem Verbande des Judentums ausscheiden und ihm keinen Anteil lassen in der Gemeinschaft mit Israel." S. R. Hirsch selbst wirft Frankel „mit tiefster Entrüstung" „Unwahrhaftigkeit", „Täuschung und Lüge" vor, er nennt ihn einen „Neologen".

Somit war alle Versöhnungs- und Friedenspolitik Frankels fruchtlos gewesen. Nicht besser als Frankel erging es Mannheimer in Wien. Als dieser, der es gleichfalls als seine Lebensaufgabe ansah, die religiöse Einheit des Judentums zu erhalten, vor Gericht als Sachverständiger sein Gutachten dahin angab, dass die Meinungsverschiedenheiten im Judentum flüssiger Natur seien, und dass abweichende Ansichten und Abweichungen von der religiösen Praxis keine Verleugnung des Judentums bedeuten, da brach der Sturm auch gegen ihn los. Israel Hildesheimer, Rabbiner in Eisenstadt in Ungarn, veranlasste hundertundzwanzig meist ungarische und galizische Rabbiner zum öffentlichen Protest gegen Mannheimers Gutachten und gegen die Absicht, zu Budapest ein dem Breslauer nachgebildetes Rabbinerseminar zu errichten.

In Deutschland drängte S. R. Hirsch auf Bildung orthodoxer Separatgemeinden. Das war freilich bis zum Jahre 1874 nur in beschränktem Masse möglich. Die Mitglieder solcher Separatgemeinden gehörten immerhin noch als Steuerzahler der Hauptgemeinde an, da das Gesetz keinen Austritt aus der Gemeinde ohne gleichzeitige Erklärung des Austritts aus dem Judentum anerkannte. Darum war das Streben Hirschs darauf gerichtet, eine Änderung dieses Gesetzes herbeizuführen. Er war es, der den Abgeordneten Lasker dafür gewann, im

preussischen Abgeordnetenhaus den Antrag einzubringen, jeder Jude dürfe „aus konfessionellen Bedenken“ aus seiner Gemeinde austreten, ohne gleichzeitigen Austritt aus dem Judentum. Lasker begründete seinen Antrag damit, dass ihm Rabbiner Hirsch erklärt habe, er fühle sich **konfessionell** von denjenigen getrennt, die nicht auf orthodoxem Standpunkt stehen; die Gegensätze zwischen dem gesetzestreuen Judentum und dem der Reform seien tiefer greifend, als die zwischen den christlichen Konfessionen. Der Laskersche Antrag wurde vom Landtag angenommen und erhielt am 28. Juli 1876 Gesetzeskraft.

Mit diesem verhängnisvollen Gesetz war das heilige Gut der Einheit des Judentums dahin. Den Bemühungen der süddeutschen Orthodoxie gelang es, auch in Hessen ein ähnliches Gesetz durchzubringen, und in Bayern richteten sich in den letzten Jahren vor dem Weltkrieg die Anstrengungen der von Frankfurt a. M. geleiteten Orthodoxie unausgesetzt darauf, ein gleiches Gesetz durchzusetzen. Bis 1914 waren ausser in Frankfurt a. M. orthodoxe Separatgemeinden in Berlin, Köln, Königsberg, Strassburg i. E., Bingen, Darmstadt, Giessen, Mainz und Wiesbaden entstanden. Zur Ausbildung orthodoxer Rabbiner wurde, als Erfolg der Angriffe Hirschs gegen das Breslauer Seminar, ein Rabbinerseminar für das orthodoxe Judentum durch die Bemühungen Israel Hildesheimers im Jahre 1874 ins Leben gerufen.

Diese seit Anfang der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts einsetzenden schismatischen Bestrebungen, die freilich erst in der Mitte der siebziger Jahre, seit dem Laskerschen Austrittsgesetz, ihre verhängnisvolle Wirkung übten, legten sich lähmend auf die lebensvolle geistige Bewegung der vierziger Jahre und liessen eine Vermittelungstheologie zur Herrschaft gelangen, der es nicht so sehr um den inneren Ausgleich der Gegensätze, als um den äusseren Frieden der Gemeinden zu tun ist. Die ganze zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts trägt das Gepräge dieser Friedenspolitik, die als ein Symptom des religiösen Niederganges anzusehen ist, weil

sie nicht das Ergebnis des gewonnenen inneren Friedens, sondern der äusseren Politik war. Denn wem kam diese Politik zugute? Nicht der Orthodoxie und nicht dem Liberalismus. Die Orthodoxie verlor von Jahr zu Jahr mehr Anhänger. Die Söhne und Töchter der Altfrommen wandelten nicht mehr in den Wegen der Eltern; von Generation zu Generation nahm die Zahl derer ab, die noch an den alten Satzungen festhielten, wenn sie sich zum Teil auch äusserlich zur Partei der Alten bekannten. Der Liberalismus aber verlor durch seine schwächliche Nachgiebigkeit gegen alle Forderungen der Orthodoxie die lebendige Kraft des Selbstgefühls, den Ernst innerlichen Wollens, den Heroismus des Glaubens an sich.

Die Folge war ein erschreckendes Umsichgreifen des religiösen Indifferentismus unter den gebildeten Juden. Diese Folgen waren in der bemerkenswerten Denkschrift der Breslauer Gemeinde an die Frankfurter Rabbinerversammlung vorausgesagt worden. „Wir sind", so heisst es dort, „in pünktlicher Übung aller alten jüdischen Satzungen, in der Heilighaltung des Judentums nach seiner ererbten Gestalt erzogen worden; das Leben und der Geist der Zeit begannen an uns zu rütteln, die Widersprüche und Schwierigkeiten erschütterten unsere Festigkeit, und indem wir das Judentum nach seinen Äusserlichkeiten beurteilten, wurden wir kaltsinnig und gleichgültig dagegen. Die (Reform-)Bewegung in demselben weckte unsere Teilnahme; die Liebe zum väterlichen Glauben war nicht erloschen, sie war nur zurückgedrängt, und freudig umfasste sie uns wieder, als eine Aussöhnung desselben mit der ganzen geistigen Errungenschaft der Zeit in Aussicht gestellt ward. Ohne diese Bewegung wäre der bereits herrschende Indifferentismus zu unheilvoller Macht gelangt, der begonnene Abfall vom Judentum in die Reihen der Gemeinden ohne Gegenwehr eingebrochen, während jetzt die innigste Teilnahme alle durchdringt. Aber verhehlen wir es uns und Ihnen nicht: Wenn diese Bewegung, wie sie jetzt im Gebiete des Judentums herrscht, nicht endlich die Religion in der

Gestalt erscheinen lässt, dass eine wahrhafte Befriedigung durch ihre Formen und Vorschriften in die Herzen eindringe, dass sie auf das bürgerliche und gesellige Leben nicht hemmend, sondern veredelnd einwirke, dann dürfte die Teilnahme leicht wieder erkalten und die Enttäuschung noch traurigere Folgen haben, als die frühere Hoffnungslosigkeit. Ein neues Geschlecht wächst heran, das erst für die Religion gewonnen werden muss, bei dem nicht die Teilnahme vorausgesetzt werden darf: was soll sein Los, was soll das Los des Judentums sein, wenn beide sich einander fremd bleiben, jenes keinen Glauben, dieses keine Bekenner hat? Um dieser drohenden Gefahr zu begegnen, genügen nicht untergeordnete Flickversuche; dazu bedarf es einer ernsten Hervorhebung der ewigen jüdischen Wahrheiten und die Reinigung derselben von allem Schutte, der um sie sich lagert." —

Was in Deutschland unter dem verhängnisvollen Einfluss der „Friedenspolitik", die eine Atmosphäre religiöser Dumpfheit erzeugte, in verheissungsreichen Anfängen stecken blieb, das ging in der neuen Welt, in Nordamerika, seit der Mitte der fünfziger Jahre umso fruchtbarer auf.

Auch hier ging die Reformbewegung vom Volke aus. Deutsche Einwanderer, denen der altorthodoxe portugiesische Gottesdienst der ersten jüdischen Ansiedler nicht zusagte, verlangten, zuerst in Charleston, später in New-York, Baltimore, Philadelphia, Chicago, Albany, Cininnati, St. Franzisko, St. Louis eine Reform des Kultus. Sie taten sich zu Reformgemeinden zusammen, denen vor allem die neuen Einwanderer aus Deutschland (insbesondere aus Bayern) zuströmten. Aber auch viele der jugendlichen Mitglieder älterer orthodoxer Gemeinden wurden von dem feierlichen und ergreifenden Gottesdienst der neuen Gemeinden angezogen.

Die beiden ersten Reformgemeinden in Charleston und Baltimore führten das Hamburger Tempelgebetbuch ein, das so einen Siegeszug auch in der neuen Welt antrat

und wie in Deutschland, so in Amerika die Anregung zur Reform des Kultus gab.

Während die Reformen dieser ersten Gemeinden nur wenig eingreifend waren und sich auf Einführung der Orgel, des dreijährigen Zyklus der Thoravorlesungen, neuer Gebete und Gesänge in der Landessprache und der Konfirmation beschränkten, ging in der Mitte der vierziger Jahre von der Tempel Immanuel-Gemeinde in New-York und dem aus Bayern eingewanderten gelehrten Rabbiner Dr. Ludwig Merzbacher eine durchgreifende, für alle grossen amerikanischen Gemeinden vorbildliche Reformtätigkeit aus. Auf Antrag der Gemeinde wurde die Frauengalerie abgeschafft und statt ihrer Familiensitze eingerichtet, der Gottesdienst wurde auf den dritten Teil seiner bisherigen Dauer reduziert und ein grosser Teil der früher hebräisch gesprochenen Gebete deutsch gebetet. Merzbacher gab das erste amerikanische Reformgebetbuch heraus, das einen bedeutsamen Einfluss auf die Gestaltung späterer Gebetbücher von Amerika ausübte.

Wie zur Zeit des Niedergangs der babylonischen Hochschulen vier babylonische Talmudlehrer durch eine Fügung der Vorsehung nach den Ländern des Mittelmeers verschlagen wurden und in Spanien und Südfrankreich neue Zentren jüdischen Geisteslebens schufen, so wurden in der Zeit des Niedergangs der deutschen Reformbewegung viele deutsche Reformrabbiner als Pioniere neuer religiöser Bewegung nach der neuen Welt berufen, um dort, im Lande der Zukunft, das der hemmenden Bindungen der Vergangenheit entbehrte, ein Judentum des prophetischen Universalismus aufzubauen.

J. M. Wise uud David Einhorn waren die beiden führenden Persönlichkeiten der neuen religiösen Bewegung in Nordamerika, Wise als schöpferischer Organisator, Einhorn als begeisterter, hinreissender, mit prophetischem Gedankenschwung begabter Kämpfer. Neben und mit ihnen wirkten M. Lilienthal, Sam. Adler, Felsenthal und Sam. Hirsch.

Nach einem verunglückten Versuch, auf der Konferenz zu Cleveland im Jahre 1855, alle Richtungen des nordamerischen Judentums, unter Preisgabe liberaler Prinzipien, auf gemeinsamer Plattform zu vereinigen, ein Versuch, der ähnlich wie die Frankfurter Rabbinerversammlung zur Spaltung unter den für die Reform eintretenden Rabbinern führte, wurde dreizehn Jahre später, auf der Rabbinerversammlung zu Philadelphia der Riss geheilt, indem die beiden von Wise und Einhorn geführten Richtungen sich auf gemeinsame praktische Beschlüsse über weitgehende Reformen des Kultus und der Ehegesetze einigten. Auf einer zwei Jahre später in Cincinnati abgehaltenen Versammlung wurde die Gründung eines Rabbinerseminars zu Cincinnati (Hebrew Union College) und der amerikanische Gemeindebund (Union of American Congregations) in die Wege geleitet.

Von weittragender Bedeutung für die Reformbewegung war die im Jahre 1805 von K. Kohler, dem späteren Direktor des Rabbinerseminars zu Cincinnati, einberufene Versammlung zu Pittsburg. Denn hier wurde zum erstenmal ein positives Programm des Reformjudentums in bedeutsamen Thesen aufgestellt. Die wichtigsten derselben lauten:

Wir erkennen in jeder Religion einen Versuch, den Unendlichen zu erfassen und in jeder Art und Weise, Quelle oder Offenbarungsurkunde, die in irgendeinem Religionssystem heilig gehalten wird, die Gewissheit von dem Wohnen Gottes im Menschen. Wir glauben, dass das Judentum die höchste Auffassung der Gottesidee enthält, wie solche in unseren heiligen Schriften gekündet und von den Lehrern des Judentums in Übereinstimmung mit dem sittlichen und philosophischen Fortschritt ihrer jeweiligen Zeitalter gelehrt und entwickelt wird. Wir werden erhoben von dem Bewusstsein, dass das Judentum inmitten aufgezwungener Zurückgezogenheit, diese Gottesidee als wesentliche religiöse Wahrheit für das Menschengeschlecht erhalten und verteidigt hat.

Wir erkennen in der Bibel die Urkunde von der Bestimmung des jüdischen Volkes zu der Mission, Priester des ein-

zigen Gottes zu sein, und wir würdigen sie als die vornehmste Quelle religiöser und sittlicher Belehrung. Wir glauben, dass die modernen Errungenschaften der Wissenschaft im Reiche der Natur und der Geschichte den Lehren des Judentums nicht widersprechen. Die Bibel spiegelt die naiven Anschauungen ihrer Zeit wieder und kleidet ihre Auffassung von der göttlichen Vorsehung und Gerechtigkeit gegenüber dem Menschen in Wundererzählungen.

Wir erkennen in der mosaischen Gesetzgebung ein System der Erziehung des jüdischen Volkes zu seiner Mission während seines nationalen Bestandes in Palästina und erkennen heute nur ihre sittlichen Gesetze als verpflichtend an, während wir von den Zeremonien nur solche beibehalten, die unser Leben erheben und heiligen, dagegen alle diejenigen verwerfen, die sich nicht mit den Anschauungen und Gewohnheiten der modernen Bildung vereinigen lassen. Der Zwang solcher uns innerlich fremd gewordenen Zeremonien ist in unserer Zeit eher geeignet, zu zerstören als unsere Erbauung zu fördern.

Wir erkennen in dem neu herangebrochenen Zeitalter der allumfassenden Kultur des Herzens und Verstandes die Morgenröte der Verwirklichung der grossen messianischen Hoffnung Israels auf die Errichtung des Reiches der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Friedens unter den Menschen. Wir betrachten uns nicht länger als eine Nation, sondern als eine religiöse Gemeinschaft, und darum erwarten wir weder eine Rückkehr nach Palästina noch einen Opferdienst der aahronidischen Priester noch die Wiedereinführung irgend welcher Gesetze, die den jüdischen Staat betreffen.

Wir erkennen im Judentum eine sich fortentwickelnde Religion, die stets danach strebt, im Einklang mit den Forderungen der Vernunft zu sein. — Wir sind durchdrungen von der unbedingten Notwendigkeit, den geschichtlichen Zusammenhang mit unserer grossen Vergangenheit zu bewahren. Christentum und Islam betrachten wir als Tochterreligionen des Judentums und erkennen so ihre providentielle Mission an, die Ausbreitung des Monotheismus und der Sittlichkeit

herbeiführen zu helfen. Wir erkennen, dass der Geist weitherziger Humanität unseres Jahrhunderts unser Bundesgenosse ist bei der Erfüllung unserer Mission, und darum reichen wir allen denen die brüderliche Hand, die mit uns arbeiten wollen an der Errichtung eines Reiches der Wahrheit und Gerechtigkeit unter den Menschen.

Wir halten fest an der Lehre des Judentums, dass die Seele unsterblich ist, und gründen diesen Glauben auf der göttlichen Natur des Menschengeistes, der dauernd seine Seligkeit in der Rechtschaffenheit und seine Unseligkeit in der Gottentfremdung findet. Wir verwerfen, als nicht im Judentum wurzelnde Ideen, den Glauben an die leibliche Auferstehung und an Hölle und Paradies als Ort ewiger Bestrafung und Belohnung.

In voller Übereinstimmung mit dem Geiste der mosaischen Gesetzgebung betrachten wir es als religiöse Pflicht, an den grossen Aufgaben sozialer Fürsorge teilzunehmen. —

Im Jahre 1891 wurde von M. Wise die für die organische Entwicklung des Reformjudentums in Amerika ungemein wichtige Conference of Amerikan Rabbis, die seitdem in jedem Jahre tagt und ein inhaltreiches Jahrbuch mit ausführlichen Berichten über die alljährlichen Tagungen erscheinen lässt, ins Leben gerufen. Die bedeutsamste Tat dieser Vereinigung ist die Herausgabe des Union Prayer-Book for Jewish Worship, eines reformierten Gebetbuchs, das in zweihundertvierunddreissig nordamerikanischen Gemeinden zur Einführung gelangt ist. Der Zentralkonferenz gehören zweihundertsiebenundfünfzig Rabbiner an, von denen an zweihundert aus dem Rabbinerseminar in Cincinnati hervorgegangen sind.

In allen Reformgemeinden werden die Gebete, mit Ausnahme des im Mittelpunkt des Gottesdienstes stehenden ältesten Teils unserer Liturgie von Schema bis zur Keduscha in der Tefilla, des Kaddisch für die Leidtragenden und einiger Psalmen und Responsen, in der Landessprache gebetet. Die Männer erscheinen ohne Kopfbedeckung, die Frauen sitzen mit den Männern und Kindern zusammen in Familienstühlen,

das Aufrufen zur Thora ist abgeschafft, ebenso die zweiten Feiertage.

Der Übertritt Andersgläubiger zum Judentum geschieht ohne die rabbinisch vorgeschriebenen Zeremonien. Zum Übertritt genügt die Erklärung des Proselyten, dass er den einig-einzigen Gott anbeten, nach dem göttlichen Gesetze leben und in Leben und Sterben der Gemeinschaft und der heiligen Aufgabe Israels Treue bewahren wolle.

Eine noch ungelöste Frage ist die Sabbatfrage. Viele Gemeinden haben teils neben dem Sabbat, teils als alleinigen Ruhe- und gottesdienstlichen Tag den Sonntag eingeführt. Die neueste Meinung der massgebenden Kreise geht dahin, dass zwar der Sonntagsgottesdienst überall zur Belebung des Interesses am Judentum beigetragen habe, dass aber der historische Sabbat unter allen Umständen zu erhalten sei. Der Führer des gegenwärtigen amerikanischen Reformjudentums, Kohler, schreibt über diese Frage: „Die Kontinuität der vieltausendjährigen jüdischen Geschichte darf mit der Preisgebung des geschichtlichen Sabbats nicht durchbrochen werden. Die jüdische Sabbatidee ist durchaus nicht auf den kirchlichen Sabbat übergegangen und ist mit dem Glauben an Israels Erwählung zum Priestervolk der Menschheit unzertrennlich verknüpft. Zwischen dem Sabbat der Kirche, dem ersten Wochentag, an dem der abendländische Jude mit seinem christlichen Mitbürger gemeinsam feiert und darum auch ersatzweise seine religiöse Erhebung finden mag, und dem sechsten Tage der Woche, an dem der Mohammedaner seinen religiösen Versammlungstag feiert und vielleicht einmal auch der morgenländische Jude zur bürgerlichen Feier mitveranlasst werden könnte, steht in ehrwürdiger Hoheit der jüdische Sabbat und harret mit Israel, seinem „Bundesgenossen", auf die Zeit, in der die ganze ungeteilte Menschheit Gott, den Einzig-Einen, als Herrn und Vater anbeten wird, auf den grossen Weltensabbat."

So weht das Banner der Reform siegverheissend von den Tempelzinnen des amerikanischen Judentums, und der be-

lebende Hauch, der ihm die stolze Entfaltungskraft gibt, ist der siegreiche Gedanke des messianischen Universalismus. —

Während diese in Sturm und Drang geborene Bewegung in bewundernswürdiger Selbstsicherheit ihren Weg fand und von der erhaltenden und aufbauenden Kraft des liberalen Judentums sprechendes Zeugnis ablegt, blieb das europäische Judentum, von der Reaktion zurückgehalten, auf dem halben Weg zum Anstieg stehen und siechte kraftlos, ohne Begeisterung, ohne belebendes Ideal, von Indifferentismus angekränkelt, dahin.

Wohl hatte die Reformbewegung auch auf einige Nachbarländer, wie Ungarn, England, Frankreich und Skandinavien aufrüttelnd gewirkt. So setzte die ungarische Fortschrittspartei, trotz der masslosen Wühlereien der Alt- und Neu-Orthodoxie die Errichtung des auf gemässigt liberalem Boden stehenden Rabbinerseminars in Budapest durch. Der gelehrte und tatkräftige Leopold Löw übte durch seine Persönlichkeit einen bestimmenden Einfluss auf die Entwicklung des ungarischen liberalen Judentums. Mit seinem Tode war dem ungarischen liberalen Judentum der Führer genommen, den kein anderer ersetzte. In Österreich ist die religiöse Bewegung ungefähr auf der Linie stehen geblieben, wohin sie Mannheimer gestellt hat. Dafür hat die Taufe und die Austrittsbewegung aus dem Judentum, besonders in den Hauptstädten, erschreckend um sich gegriffen. Als einziger österreichischer Rabbiner tritt seit drei Jahrzehnten Ziegler-Karlsbad mit feuriger Initiative für die Reform des Judentums ein. Von Bedeutung ist sein im Jahre 1912 erschienenes Buch: „Geistesreligion und Religionsgesetz“.

In England begann, angeregt durch den Hamburger Tempel, in den dreissiger Jahren eine Reformbewegung, die im Jahre 1842 zur Gründung der theoretisch auf mosaischem Boden stehenden, in Wirklichkeit aber ziemlich konservativen West London Synagoge führte. Eine durchgreifende Reform setzte erst mit dem Auftreten Claude Montefiores und Miss Lily Montagus ein, die im Jahre 1902 die Jewish

Religious Union, einen Reformverein nach dem Muster der Berliner Reformgemeinde, mit ähnlichem Gottesdienst wie diese schufen. Die Motive waren die gleichen wie in Deutschland. Denn auch in England verlor die Religion immer mehr ihre Anziehungskraft auf den gebildeten Teil der Juden. Die Synagogen wurden von ihnen nicht besucht, die religiösen Gebräuche vernachlässigt. Da vereinigten sich die Genannten mit vielen hervorragenden Londoner und anderen englischen Juden und Jüdinnen zunächst zu einem Privatgottesdienst, der am Sabbatnachmittag abgehalten wurde und bei welchem Laienprediger, wie Claude Montefiore, D. Israel Abrahams, Miss Montagu predigten. Im Jahre 1911 wurde eine eigene Synagoge begründet und J. J. Mattuck zum Rabbiner berufen. Die Zahl der Mitglieder beträgt etwa 900. Am Sabbat vormittag findet ein Jugendgottesdienst statt, an welchem sich auch Erwachsene zahlreich beteiligen. Der Hauptgottesdienst ist auf Sabbatnachmittag gelegt. Nur wenige Hauptgebete, wie Schema und Kaddisch werden hebräisch vorgelesen; die meisten Gebete werden englisch vorgetragen und sind grösstenteils Übersetzungen der traditionellen Gebete mit Kürzungen und Hinzufügungen. Die Thora wird hebräisch vorgelesen und vom Rabbiner übersetzt. Die Synagoge hat Orgel und freiwilligen Chor. Einen wichtigen Platz in der Organisation der Gemeinde nimmt der Religionsunterricht und die soziale Tätigkeit ein. Seit 1914 gibt die Gemeinschaft auch eine Monatsschrift heraus unter dem Titel The Jewish Religious Union Bulletin.“ — Claude Montefiore ist der ebenso gelehrte wie schriftstellerisch wirkungsvolle Verfasser des für das liberale Judentum bedeutsamen Werkes: „The Bible for home reading.“ Seine Ansichten über liberales Judentum hat Montefiore in dem 1903 auf englisch erschienenen und 1906 ins Deutsche übersetzten Buche: „Liberales Judentum“ und den 1912 erschienenen (leider noch nicht übersetzten) „Outlines of Liberal Judaism“ (Umrisse des liberalen Judentums), auch in der Sammlung seiner religiösen Reden: „Truth in Religion“ niedergelegt.

In Frankreich legte die Konsistorialverfassung der Reformtätigkeit von vornherein Schranken auf. Dennoch erkannten die französischen Rabbiner die Notwendigkeit der Einführung synagogaler Reformen, um dem unter der Herrschaft des Stillstands immer weiter um sich greifenden Indifferentismus zu steuern. Auf einer im Jahre 1856 tagenden Rabbinerkonferenz wurde darum die Revision der Liturgie, die Einführung des Synagogengesangs, der Konfirmation, der Übertragung der Thoravorlesung in die Landessprache und die Zulässigkeit der Orgel beschlossen. Infolge vielfacher orthodoxer Widerstände und Angriffe wurden diese Reformen nur zum Teil verwirklicht. Als eine immer weiter um sich greifende Teilnahmlosigkeit der französischen Juden zeigte, dass es so weiter nicht gehen könne, wurde im Jahre 1907, hauptsächlich auf Anregung von Theodor Reinach, in Paris die Union liberale begründet, die neben dem Sabbat- einen Sonntagsgottesdienst nach dem Muster der Berliner Reform einführte. Ein Gesuch an das französische Konsistorium um Überlassung eines Gemeindegebäudes wurde abgelehnt; so konstituierte sich die Union liberale selbständig und gewann unter der Führung ihres gelehrten und geistvollen Rabbiners Louis Germain Lévy, zumal seit der Aufhebung des Konsistoriums durch das Gesetz der Trennung der Kirche vom Staat, eine immer höher wachsende Bedeutung. Seine religiösen Anschauungen entwickelte Louis Germain Lévy in seinem geistvollen Buche: „Une Religion rationelle et laïque, la religion du XXe Siècle." Wertvoll ist die Darstellung der Philosophie des Maimonides von Lévy, welche in dem Sammelwerk: „Les grands philosophes" erschienen ist.

In Schweden wirkte der Gelehrte Prof. Klein, Oberrabbiner von Stockholm, der intime Freund des verstorbenen Königs Oskar, der als einer der entschiedenen Vertreter und Vorkämpfer des Reformjudentums anzusehen ist. Sein Werk „Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur" ist die neueste wissenschaftliche Grundlegung des liberalen Judentums.

Alle diese Persönlichkeiten und Gemeinden aber sind nur sporadische Inseln in dem weiten Meer des Indifferentismus, in dem das westeuropäische Judentum versunken ist. Am schlimmsten herrscht dieser trostlose Zustand in den Ländern, wo, wie in Holland, jede Reform mit fanatischer Gewalt unterdrückt wurde. Verhältnismässig am wenigsten waltete der Indifferentismus noch in Deutschland.

Denn so weit hatten die Rabbinerversammlungen doch gewirkt, dass in den grösseren Gemeinden Deutschlands, in denen von den sechziger Jahren an neue prächtige Synagogen entstanden, fast überall in diesen neuen Gotteshäusern die Reform des Kultus durch regelmässige Predigt, Einführung von Orgel und Chorgesang sowie Streichung der meisten Piutim siegreich einzog. Nur hatte fast jede Grossgemeinde ihr eigenes Reformgebetbuch. Um dieser Zerfahrenheit zu steuern und gleichgesinnte Gemeinden zu einer gemeinsamen Organisation auf dem Gebiete des synagogalen Kultus zu vereinigen, regte der Frankfurter Rabbiner Leopold Stein, der durch Herausgabe eines Organs für praktische Reform „der israelitische Volkslehrer", im Jahrzehnt von 1850 bis 1860 zum Mittelpunkte eines die Bestrebungen der Rabbinerversammlungen fortsetzenden Kreises geworden war, im Jahre 1854 die Abhaltung freier Rabbinerkonferenzen an. Dieselben fanden unter reger Beteiligung in den Jahren 1854—1857 in Wiesbaden, Giessen und Frankfurt a. M. statt und führten zur Feststellung einer bis ins Einzelne ausgeführten gemeinsamen Liturgie, die dem neuen Frankfurter Gebetbuche von Leopold Stein zugrunde gelegt wurde.

Eine zweite Anregung zur Aufstellung von Grundsätzen für Reform des Kultus ging von Ludwig Philippson aus und führte zur Rabbinerversammlung zu Cassel am 11. August 1868. Von neunundzwanzig angemeldeten Rabbinern erschienen nur vierundzwanzig, darunter sieben Teilnehmer der früheren Rabbinerversammlungen. Das war eine verhältnismässig sehr kleine Zahl, wenn man in Betracht zieht, dass in den vorausgegangenen zehn Jahren zahlreiche neue Rabbi-

nate entstanden und nicht weniger als einundzwanzig junge Rabbiner seit 1862 aus dem Breslauer Seminar entlassen worden waren. Nur ein Rabbiner, der mit dem Breslauer Seminar als früherer Dozent in geistiger Verbindung stand, M. Joël in Breslau, nahm an der Casseler Rabbinerversammlung teil und suchte dort seinem vermittelnden Standpunkt zum Siege zu verhelfen, den er schon vorher in seiner Schrift: „Zur Orientierung über die Kultusfrage" theoretisch begründet und in seiner Gemeinde Breslau praktisch zur Geltung gebracht hatte. Gegen Joël schrieb Geiger eine geharnischte Streitschrift „Etwas über Glauben und Beten, Zu Schutz und Trutz", worin er sich in bemerkenswerter Weise über die prinzipielle Frage der Vermittelungstheologie ausliess. „In der Religion," so sagt er, „zehrt ein äusserlicher Friedensstand mit einer bis an die Zähne bewaffneten Kriegsbereitschaft die edelsten Kräfte auf." „Auch ich kenne die Notwendigkeit einer Vermittelung an; ich dulde, ich empfehle in der Praxis ein vermittelndes Verfahren, allein die vermittelnde Theorie und Theologie ist eine Lüge. Man sage ehrlich und offen, das und jenes lässt sich für jetzt, auch für lange Zeit noch nicht durchführen, die Durchführung würde einen Zwiespalt erzeugen, der gefährlicher wäre als die bestehende Unvollkommenheit . . . Aber man wolle nicht . . . das Werk der Not als in sich begründet, als auf Grundsäulen der ewigen Wahrheit beruhend darstellen." Joël antwortete in einer Replik: „Zum Schutz gegen Trutz", worin er sich als der grosse Meister glänzender Dialektik bewährt, aber doch nicht imstande ist, die immerhin seltsame Tatsache zu rechtfertigen, dass im Mussaph seines Gebetbuches zwei prinzipiell verschiedene Formulierungen friedlich nebeneinander Platz gefunden haben, so dass in demselben Gotteshaus zu derselben Stunde der eine die Opfer als überwundene Stufe der Gottesverehrung ausgeschaltet findet, während der andere für Wiederherstellung der Opfer aus demselben Gebetbuch betet.

Die Rabbinerversammlung zu Cassel konnte bei diesem Zwiespalt der Meinungen zu keiner Einigung über gemein-

same Kultusveränderung kommen und zeitigte als einziges Resultat den Beschluss, dass periodisch wiederkehrende Synoden abgehalten werden sollten. Dieses Ergebnis war aus der Erkenntnis hervorgegangen, dass alle Beschlüsse der Rabbinerversammlungen nur dann Aussicht auf Verwirklichung haben könnten, wenn die berufenen Vertreter der Gemeinden an den Beratungen und Beschlüssen teilnehmen würden. Vor allem war es Geiger, der schon auf einer Rabbinerzusammenkunft in Frankfurt a. M. 1865 den Gedanken einer Synode ausgesprochen und propagiert hatte. Gemeinden und Lehrer, Laien und Rabbiner sollten von nun ab gemeinschaftlich in gegenseitigem Vertrauen zusammen für den Fortschritt des Judentums wirken.

Mit grossen Erwartungen wurde der ersten israelitischen Synode, die in Leipzig vom 29. Juni bis 4. Juli 1869 tagte, entgegengesehen. Vom Ausland wurden Vertreter aus Wien, Brüssel, Bukarest, Krakau, Prag, Szegedin, Teplitz und von der Schweiz, von England, von Amerika nach Leipzig delegiert. Aber die Beteiligung aus Deutschland entsprach den hohen Erwartungen nicht. Im ganzen waren, mit den auswärtigen, siebenundzwanzig Rabbiner erschienen, siebenunddreissig Gemeindevertreter, neunzehn Gelehrte und Lehrer, in Summa dreiundachtzig Teilnehmer.

Die Debatten bewegten sich unter der Leitung des als Philosophen und glänzenden Redners berühmten Professors Lazarus, dessen hinterlassenes Buch „die Erneuerung des Judentums" ein Bekenntnisbuch des liberalen Judentums ist, auf einem hohen und würdevollen Niveau. Aber die zur Verhandlung stehenden Gegenstände waren meistens kleinlicher Natur. Fast mit ängstlicher Scheu wurde ein tieferes Eingehen auf die Grundfragen vermieden. Ausser einer von Philippson angeregten Erklärung über die Übereinstimmung des Judentums mit den Grundsätzen der Toleranz und Humanität betrafen die Verhandlungsgegenstände fast ausschliesslich die Pflege des Religionsunterrichtes, und detaillierte Kultusfragen.

Bedeutsamer in ihren Verhandlungsgegenständen und Beschlüssen, aber einflusslos durch die geringe Zahl ihrer Teilnehmer, die auf einundfünfzig gesunken war, war die zweite Synode, die vom 11. bis 17. Juli 1871 zu Augsburg versammelt war. Die gewaltige Erregung des deutsch-französischen Krieges, die durch die Seele des ganzen deutschen Volkes zitterte, nahm, wie seinerzeit das Sturmjahr 1848 nach den Rabbinerversammlungen, fast alle Gedanken und Empfindungen in Anspruch. Nur zwanzig Rabbiner waren anwesend, darunter diesmal wenigstens ein früherer Schüler des Breslauer Seminars, H. Vogelstein. Dagegen fehlten Philippson, Joël und die Hamburger Tempelprediger.

Von den wichtigen Beschlüssen, betreffend die Ehegesetze, ist hervorzuheben: „Die Vorschrift der Thora wegen Chalizah hat, da die Verhältnisse, welche Leviratsehe und die Chalizah veranlasst haben, nicht mehr bestehen, und der Gedanke, welcher der ganzen Vorschrift zugrunde liegt, unserm religiösen wie sozialen Bewusstsein entfremdet ist, ihre Bedeutung verloren. Die Unterlassung der Chalizah ist kein Ehehindernis für die Wiederverheiratung der Witwe." Von den Beschlüssen über die Sabbatgesetze ist die Aufhebung des Fahrverbots und die Erlaubnis für einen Israeliten, am Sabbat die Orgel im Gotteshaus zu spielen, von praktischer Wichtigkeit.

Von programmatischer Bedeutung sind die Worte, die Lazarus unter allseitiger Zustimmung der Versammlung am Schluss der letzten Sitzung der Synode gesprochen hat: „Das prophetische Judentum ist das Ziel, dem wir zusteuern alle Zeit. Die Synode ist nichts anderes, als Vorberatung und Vorbereitung, Mithilfe zur Wiederbelebung, zur wirklichen Einführung des prophetischen Judentums."

Eine für 1873 beschlossene Synode kam infolge des Todes von Geiger, Aub, Löw u. a., sowie infolge mangelnden Interesses nicht zustande. Keine nennenswerte Kundgebung, weder von Liebe noch von Hass eingegeben, erfolgte, kein lautes Echo ertönte als Antwort auf die Verhandlungen und Be-

schlüsse der Synoden. Keine Gemeinde, kein Rabbiner richtete sich nach den Synodalbeschlüssen. So fanden die Synoden in einer Zeit, die nicht mehr von dem kräftigen Herzschlag, der in den Rabbinerversammlungen pulsierte, bewegt war, ein frühzeitiges Ende und hatten nur als Saat für die Zukunft eine geschichtliche Bedeutung.

Von den religiösen Bewegungen seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts bis zur Schwelle der Gegenwart ist nur wenig zu sagen. Zu der bereits erwähnten Friedenspolitik trat als neues, die religiöse Entwicklung hemmendes Moment, die um die Mitte der siebziger Jahre einsetzende antisemitische Bewegung hinzu, die alle Kräfte zur Abwehr äusserer Feinde und zur Schaffung politischer und sozialer Organisationen anspannte und das religiöse Interesse immer mehr und mehr in den Hintergrund treten liess.

Nur eine Anregung der Leipziger Synode, die Gründung einer Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums wurde im Jahre 1872, dank der energischen Initiative des Professors Lazarus, in Berlin verwirklicht.

In Berlin war allmählich die Vorherrschaft der Orthodoxie, die bei der jüngeren Generation immer mehr an Anhängern verlor, gebrochen worden. Bei den Repräsentantenwahlen des Jahres 1854 hatte die liberale Richtung zum ersten Male einen entscheidenden Sieg über die Vermittlungspartei, auf die sich Michael Sachs stützte, davongetragen. Seitdem ist der Geist des Fortschritts auch in die Synagogen Berlins eingezogen. Als in den sechziger Jahren die neue Synagoge erbaut wurde, führte die Gemeindeverwaltung eine neue Gebetsordnung ein, die auch dem deutschen Gebet sowie der Orgel und dem Chorgesang, der unter Leitung des schöpferisch begabten Musikdirektors Lewandowsky von vorbildlicher Bedeutung für ganz Deutschland wurde, Eintritt in das Gotteshaus gewährte. Ja der Gemeindevorstand konnte es im Jahre 1869, nach langjährigen Kämpfen, durchsetzen, dass Geiger zum Rabbiner der Berliner Gemeinde und zugleich

zum Lehrer an der zwei Jahre nach seinem Amtsantritt eröffneten Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums gewählt wurde, an der er bis zu seinem Tode segensreich wirkte.

In Frankfurt a. M. versuchte Leop. Stein, der seit dem Jahre 1861 von seinem Amt zurückgetreten war, in einer meist aus Deutsch-Amerikanern bestehenden Privat-Gemeinde Emanuel-Westend-Union einen Mustergottesdienst herzustellen. In seinem 1882 vollendeten Gebetbuch erscheint zum erstenmal im deutschen Israel der ganze Synagogenkultus reformatorisch durchgeführt; dem deutschen Element ist ein weiter Raum zugewiesen. Von grosser reformatorischer Bedeutung ist das religionsgeschichtliche Werk von L. Stein „Die Schrift des Lebens. Inbegriff des gesamten Judentums in Dogma, Kultus und Ethik.“ Im zweiten Teil dieses Werkes, das vom religionsgesetzlichen Leben handelt, stellt Stein als Endergebnis seines Systems eine „religionsgesetzliche Lebensordnung für den Israeliten der Gegenwart“ in sechsundzwanzig Thesen auf, deren wichtigste lauten: „Unter der ‚mündlichen Lehre‘, in ihrer geschichtlich vernünftigen Bedeutung, verstehen wir das lebendige Wort der Religionslehrer und Führer aller Zeiten, denen die Befugnis und Verpflichtung innewohnt, die religiösen Satzungen nach dem Bedürfnisse der Zeit, so dass das Volk dieselbe ertragen und üben könne, vernunft- und naturgemäss zu gestalten.“ „Alle rabbinischen Satzungen, welche das Leben übermässig belasten und hemmen, die Würde der Religion beeinträchtigen, dem klaren Gottesgesetze in der Schrift Eintrag tun und dasselbe trüben oder gar verunstalten, halten wir uns nicht nur für befugt, sondern für verpflichtet, abzustellen und ihnen in unserem und der Unserigen religionsgesetzlichem Leben einen Raum nicht zu verstatten.“ „Insbesondere haben wir dabei die alles Mass überschreitenden Speiseverbote der Rabbiner im Auge.“

Über die letztere Frage veröffentlichte im Jahre 1895 Rabbiner Dr. Wiener in Oppeln eine auf breiter wissen-

schaftlicher Grundlage aufgebaute, interessante Schrift: „Die jüdischen Speisegesetze“, deren Resultat gleichfalls die Empfehlung der Rückkehr zu den einfachen mosaischen Speisegesetzen ist. Auch Claude Montefiore, der Führer der englischen Reformbewegung, redet in seinem Buche „Liberales Judentum“ der Befolgung der mosaischen Speisegesetze das Wort, während er die Aufrechterhaltung der rabbinischen Erschwerungen für untunlich hält. Im Gegensatz zu diesen Autoren meint Geiger von den Speisegesetzen: „sint ut sunt aut non sint“ sie sollen bleiben wie sie sind, oder ganz aufhören. In diesem Sinne plaidiert der rabbinisch gelehrte Laie in der von Rabbiner Dr. Ziegler 1909 herausgegebenen Broschüre „Gedanken eines Laien über das Judentum“ für endgültige Entfernung der Speisegesetze aus dem Judentum.

Eine andere praktisch wichtige Frage, die Abhaltung eines feierlichen Gottesdienstes am Sonntag, bildete Ende der neunziger Jahre auf Veranlassung mehrerer von Gustav Levinstein in Berlin verfassten Broschüren eine Zeitlang den Gegenstand heftiger Kontroversen und leidenschaftlicher Wahlkämpfe in Berlin und Frankfurt a. M. Sie wurde, aus dem Gefühl der Selbsterhaltungspflicht des Judentums heraus, trotz aller Schwierigkeiten, die zurzeit dem Sabbatgottesdienst entgegenstehen, im Sinne der Ablehnung des Sonntagsgottesdienstes von den liberalen Gemeinden entschieden.

Als im Auftrage des Verbandes der Synagogengemeinden Westfalens Rabbiner Dr. Vogelstein aus Stettin im Jahre 1894 ein neues Gebetbuch herausgab, das durchaus den Grundsätzen der in den Grossgemeinden Berlin, Breslau, Dresden, Frankfurt a. M., Glogau, Hamburg, Karlsruhe, Leipzig, Mannheim, München, Nürnberg, Stuttgart usw. eingeführten Gebetbücher entsprach, entfachte die von Frankfurt geleitete Orthodoxie einen neuen Gebetbuchstreit durch Veröffentlichung einer das Gebetbuch verketzernden Gutachtensammlung, der der angegriffene Verband eine dem Gebetbuch günstige Gutachtensammlung entgegenstellte.

Einen noch heftigeren Ansturm unternahm die Orthodoxie dreizehn Jahre später gegen das vom Grossherzoglich Badischen Oberrat herausgegebene, im Vergleich mit dem oben genannten geradezu konservativ zu nennende Gebetbuch, das die hebräische Gebetssprache und die ganze historische Struktur des alten Siddurs in vollem Umfang beibehält und nur die im Munde jedes modernen Beters unwahrhaftige Bitte um Wiederherstellung des Opferrituals weglässt und den Gedanken des Messiasreiches und der Unsterblichkeit der Seele zu idealerem Ausdruck bringt. Gegen dieses hervorragend schöne, dem frommen Empfinden edlen Ausdruck verleihende Gebetbuch, das Werk zehnjähriger hingebungsvoller Arbeit, das der Initiative des für das historische Judentum begeisterten Geheimen Rats Dr. Mayer in Karlsruhe sein Entstehen verdankt, richtete die Orthodoxie masslose Angriffe. In einer neuen Gutachtensammlung wurden die Verfasser des Gebetbuchs den Sadduzäern, Samaritanern und Karäern an die Seite gestellt. Das Gebetbuch fand in Rabbiner Dr. Steckelmacher in Mannheim einen gelehrten uud vornehmen Verteidiger. Aber die künstliche Aufwiegelung der Leidenschaften hat es in der Tat zuwege gebracht, dass das Gebetbuch nirgends zur Einführung gelangte, was als religiöser Verlust für die badischen Gemeinden anzusehen ist.

Auch gegen die Einführung eines neuen, der Muttersprache breiten Raum gewährenden Gottesdienstes in der neuen Synagoge zu Frankfurt a. M. hatte sich die orthodoxe Richtung gesträubt. Aber alle diese fortgesetzten Machtproben der Orthodoxie rüttelten endlich die Liberalen aus ihrer fast sechzigjährigen Passivität empor und führten zunächst zu einem imposanten Sieg der Liberalen bei den Frankfurter Gemeindewahlen, im weiteren Verlaufe aber zur Gründung der Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland.

Die ersten Antriebe zu dieser Vereinigung liegen weit zurück. Einzelne Männer, wie der begeisterte Vorkämpfer des

liberalen Judentums, Emil Lehmann in Dresden und andere, hatten allezeit die Standarte der Reform hochgehalten und nach einer Erneuerung des liberalen Judentums gerufen. Um unserer Kinder willen, um das Judentum ihrem Herzen einzuprägen, ruft Lehmann aus, wächst unsere Verantwortlichkeit für die Reform. „Wir sind uns Wahrhaftigkeit schuldig, die sich nun und nimmer verträgt mit der Zweideutigkeit streng theoretischer Vorschriften und lauer Praxis."

Als sich dann, zunächst zum Zweck der Gemeindewahlen gegenüber orthodoxen Wahlvereinen, auch ähnliche liberale Vereine in den Grossgemeinden Frankfurt, Berlin, Breslau und Köln gebildet hatten, da war es der unermüdlich auf den Schanzen stehende Führer der liberalen Rabbiner Deutschlands, Vogelstein in Stettin, der im Jahre 1907 seinen Ruf zu einer über ganz Deutschland sich erstreckenden liberalen Vereinigung erschallen liess.

Sein Aufruf fand namentlich bei dem jüngeren Geschlecht der Rabbiner, die sich zu einer „Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands" zusammengeschlossen hatten, begeisterten Anklang. Denn unter dieser jüngeren Rabbinergeneration hatte sich, angesichts des inneren religiösen Notstandes des deutschen Judentums, ein allmählicher Umschwung der religiösen Stellungnahme vollzogen. Eine Kluft, tief wie das Meer, hatte sich zwischen der von den Theologen festgehaltenen Theorie und dem von der grossen Mehrheit der deutschen Juden in Praxis gehaltenen Judentum aufgetan. Immer erschreckender wurde der Abfall vom Judentum und die religiöse Gleichgültigkeit. Das lebendige Judentum stand in Gefahr, eine Religion zu werden, die nur noch bei den Rabbinern anzutreffen war. Für gewisse Kategorien war das Judentum gar von einer Religion zu einer Art Politik herabgesunken, indem man sich beispielsweise fanatisch für das religiös-konservative Judentum einsetzte, obschon man sich für die eigene Person vollständig von aller religiösen Betätigung emanzipiert hatte. So tief war der Verfall, dass man der ungeheuern Lüge, die hierin lag, sich nicht einmal bewusst

war. Der neu aufgekommene Zionismus predigte offen ein nationales Judentum, in welchem die Religion zur Privatsache der Einzelnen geworden war. Aus den grossen jüdischen Organisationen war die Religion — das Leben des Judentums — als ein Kräutlein „Rühr mich nicht an" ausgeschlossen. Juden*heit* und nicht Juden*tum* war heimliche Parole.

Innerlich nicht weit ab von diesen Gedankengängen stand unbewusst der seit 1884 zu kümmerlichem Dasein erweckte Rabbinerverband in Deutschland. Zunächst eine Art Parteiverband, dem die paar alten Reformrabbiner und die aus dem Breslauer Seminar hervorgegangenen Rabbiner angehörten, vegetierte dieser Standesinteressenverband der Rabbiner, bei dem die Behandlung aller religiösen Streitfragen programmatisch ausgeschlossen war, ohne jedwede innere Lebenskraft, als „eine nicht mit genügendem Inhalt ausgefüllte Form", wie der geistig hervorragende Vorsitzende, Rabbiner Joël in Breslau, selbst diesen Rabbinerverband charakterisiert.

Im Jahre 1896 wurde der Verband unter Führung des liberalen *Maybaum*-Berlin und des konservativen *Horovitz*-Frankfurt a. M. reorganisiert und auf der breiteren Grundlage des Zusammenarbeitens „gesetzestreuer" und „liberaler" Rabbiner aufgebaut. Die ominöse Bestimmung, die den Ausschluss aller religiösen Fragen fordert, wurde als unnatürlich erkannt und durch einen neuen Paragraphen ersetzt, welcher vorschreibt: „In den Sitzungen des Vorstandes und Ausschusses, sowie in den Generalversammlungen des Verbandes dürfen nur solche religiöse Fragen erörtert werden, die *keinen Verstoss gegen die religionsgesetzlichen Bestimmungen der massgebenden Dezisoren* in sich schliessen."

Das war nun freilich keine Ausschliessung religiöser Fragen, dafür aber eine Aufrichtung der *Herrschaft des Schulchan aruch* und eine Erdrosselung jeder liberalen Meinungsäusserung in dem neuen Rabbinerverband, womit in einem schier unglaublichen Fall so furchtbar Ernst gemacht wurde,

dass, als auf der Berliner Rabbinerversammlung im Januar 1907 in einem wissenschaftlichen Vortrag gesagt wurde, es bedeute für das Judentum nahezu den Bankerott, wenn es sich etwa aus dogmatischen Gründen einer jüdischen Bibelforschung entziehe, diese Äusserung einen Entrüstungssturm der „Gesetzestreuen" entfesselte. Ja, die gesetzestreu-konservative Mehrheit trieb es so weit, die ganze an dem Vortrag unbeteiligte Rabbinerversammlung unter das kaudinische Joch einer Erklärung zu zwingen, die das Bedauern darüber ausspricht, die religiösen Gefühle der Gesetzestreuen verletzt zu haben!

Das waren Vorgänge, die die wirklich Liberalen und Aufrechten unter den jüngeren Rabbinern nur mit innerem Knirschen hinnahmen, und die zu einer Katastrophe führen mussten.

Dazu kam, dass trotz der Alleinherrschaft der Orthodoxie in dem allgemeinen Rabbinerverband, die „traditionell-gesetzestreuen" wie die „orthodoxen" Rabbiner sich zu je einem besonderen Verband zusammengeschlossen hatten, und dass neben diesen beiden eine dritte orthodoxe (Laien-)Vereinigung ins Leben gerufen wurde.

So drängten alle inneren und äusseren Momente wie mit Naturnotwendigkeit zur Gründung der Vereinigung für das liberale Judentum, zu der sich zunächst die liberalen Vereine der Grossgemeinden und die meisten Mitglieder der seit 1898 bestehenden Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands zusammenschlossen. Bald nach ihrer am 3. Mai 1908 zu Berlin erfolgten Konstituierung zählte die unter der tatkräftigen und umsichtigen Leitung von Justizrat Breslauer stehende Vereinigung über viertausend Mitglieder und gibt seitdem eine Monatsschrift „Liberales Judentum" unter der Redaktion von Dr. C. Seligmann heraus. Bis zum Jahre 1914 hatte sich die Zahl der Mitglieder fast verdoppelt.

In diesem Jahre 1914 waren alle Vorbereitungen zu einem internationalen Zusammenschluss des liberalen Judentums

getroffen. Aus allen Ländern Europas, wie aus Amerika, hatten sich Delegierte angemeldet. Da brach der Weltkrieg aus und zerriss alle Fäden.

Aber das Ziel, das ein Jahrhundert lang angestrebt worden war, der Zusammenschluss der Rabbiner mit den Gemeindemitgliedern zur Überbrückuug der Kluft, die zwischen jüdischer Lehre und jüdischem Leben gähnte, war durch die Vereinigung für das liberale Judentum erreicht. Und so entsprach es der natürlichen Entwicklung, dass bald nach der Konstituierung der Vereinigung die innere Notwendigkeit sich ergab, in gemeinsamer Arbeit **Richtlinien** aufzustellen als Versuch eines Ausgleiches zwischen dem Judentum, wie es von den achttausend Mitgliedern der Vereinigung und den Hunderttausenden, die auf gleichem religiösen Boden standen, in Wirklichkeit gelebt und im Geist aufgefasst wird, und dem Judentum, wie es als historisches Erbe von den Rabbinern bewahrt und gelehrt wird. Die Richtlinien sind im Jahre 1912 von der Vereinigung der liberalen Rabbiner in den Versammlungen zu Berlin und Frankfurt a. M. angenommen und von der Hauptversammlung der Vereinigung für das liberale Judentum in Posen in einer Resolution als bedeutsame Tat begrüsst und als geeignete Grundlage ihrer weiteren Tätigkeit anerkannt worden. Ein dogmatisches Bekenntnis zu den Richtlinien und eine Verpflichtung auf ihre Forderungen, wie sie von vielen in und ausserhalb der Vereinigung erwartet wurde, konnte die Vereinigung als solche, ohne in die Gewissensfreiheit des einzelnen einzugreifen, nicht aussprechen. So sind die Richtlinien, die nicht den Anspruch erheben, ein Programm zu sein, sondern eben nur Richtlinien zu einem Programm, nichts anderes als der Ausdruck des religiösen Gesamtwillens des liberalen Judentums. Sie sind nicht der Anfang einer neuen, sondern der Abschluss einer hundertjährigen Entwicklung. Ihr ideales Ziel ist die Höherentwicklung des Judentums durch organische Verbindung der prophetisch-universalistischen und rabbinisch-partikularistischen Elemente; ihr praktisches Ziel ist die Aussöhnung

der Lehre mit dem Leben, die Wiederverbindung des Judentums mit der Judenheit und der Judenheit mit dem Judentum; ihr formales Prinzip ist die Wiederflüssigmachung der erstarrten Formen und Gedanken, dass sie nicht fürder statutarisch juristische Gesetze, sondern freiwillige Bindungen und regsames, fliessendes Leben seien.

Die Richtlinien haben als kraftvolle Lebenskundgebung des liberalen Judentums von seiten der Orthodoxie lärmende Proteste und Verrufserklärungen hervorgerufen, gegen welche wiederum die grössten deutschen Gemeinden Stellung nahmen. In diese neu entfachten religiösen Kämpfe fiel der Ausbruch des Krieges, dessen aufwühlendes Erlebnis eine neue seelische Einstellung der deutschen Juden zur Folge hatte.

So stehen die „Richtlinien“, wie am Abschluss einer hundertjährigen religiösen Entwicklung, so an der Schwelle einer werdenden Zeit und mögen als solche hier ihre Stelle finden.

Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum.

I. „Das liberale Judentum“ erblickt das Wesen der jüdischen Religion in ihren ewigen Wahrheiten und sittlichen Grundgeboten, welche die geschichtliche Bestimmung haben, Weltreligion zu werden.

II. Die ewigen Wahrheiten und sittlichen Grundgebote der jüdischen Religion, in denen alle Zeiten und Richtungen des Judentums übereinstimmen, sind:

1. Die Lehre von dem einig-einzigen, reingeistigen, heiligen Gott, dem Gott der Gerechtigkeit und Liebe.

2. Die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und der Unsterblichkeit seiner Seele, von seiner Kraft zur sittlichen Freiheit und seiner Bestimmung, zu immer höherer sittlicher und geistiger Vervollkommnung fortzuschreiten.

3. Die Lehre von der Gotteskindschaft aller Menschen und von der Bestimmung der Menschheit, dem messiani-

schen Friedensideale durch Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe immer näher zu kommen.

III. Die von der Vorsehung bestimmte Aufgabe Israels ist es, seine Religion in ihrer Reinheit zu bewahren und zu verkünden, durch die lebendige Kraft des Beispiels und der opferwilligen Hingabe zu bezeugen und so für die Herbeiführung des Gottesreiches auf Erden zu wirken.

IV. Die geschichtliche Grundlage der jüdischen Religion ist die Heilige Schrift, sowie die von ihr ausgehende Weiterbildung des Judentums im nachbiblischen Schrifttum, Talmud, rabbinischer und religionsphilosophischer Literatur bis auf die Gegenwart. Die historisch-kritische Würdigung dieser Religionsurkunden ist der Wissenschaft des Judentums als eine ihrer Aufgaben zuzuweisen.

V. Als geschichtliche Religion hat das Judentum seinen ewigen Wahrheiten und sittlichen Grundgeboten Ausdruck gegeben auch in geschichtlich bedingten Glaubensvorstellungen und Erscheinungsformen. Jedes Geschlecht hat den Glauben der Väter in den ihm eigentümlichen religiösen Vorstellungen und Ausdrucksformen sich zu eigen gemacht. Das liberale Judentum steht deshalb auf dem Standpunkt der Anerkennung einer fortschreitenden Entwicklung, kraft deren jede Zeit im Judentum das Recht und die Pflicht hat, bei Wahrung seines wesentlichen Gehalts geschichtlich bedingte Glaubensvorstellungen und Erscheinungsformen aufzugeben, fortzubilden oder neue zu schaffen.

VI. Besonders ernst tritt diese Pflicht an die Gegenwart heran. Durch den Eintritt der Juden in die geistige Kultur und die soziale Lebensgemeinschaft einer Zeit, die durch neugewonnene Erkenntnisse ihren geistigen Gesichtskreis erweitert und eine Umwälzung auf allen Gebieten des Lebens erfahren hat, sind viele überlieferte Vorstellungen, Einrichtungen und Bräuche aus dem Bewusstsein und aus dem Leben geschwunden und haben somit ihren Inhalt und ihre Bedeutung verloren. Diese in der Gegenwart sich vollziehende Entwicklung stellt uns vor die grosse und verantwortungsvolle

Aufgabe, zu den geschichtlich bedingten Glaubensvorstellungen und Erscheinungsformen Stellung zu nehmen.

VII. Glaubensvorstellungen, welche die Reinheit der jüdischen Gotteslehre trüben, sind aus dem Lehrinhalt der jüdischen Religion auszuscheiden.

VIII. Angesichts der grossen Bedeutung der Erscheinungsformen für das religiöse Leben und die Erhaltung der jüdischen Religion sind in pietätvoller Anlehnung an die Vergangenheit alle diejenigen Einrichtungen und Bräuche zu bewahren und neu zu beleben, die noch heute den einzelnen in lebendige Beziehung zu Gott setzen, ihn immer wieder an seine sittliche Lebensaufgabe erinnern und in sein Alltagsleben Momente der Ruhe und Selbstbesinnung bringen, die das Familienleben heiligen, dem jüdischen Haus seine eigentümliche Weihe und Stimmung geben und der Pietät gegen Lebende und Verstorbene Ausdruck verleihen, die das Band der Glaubensgemeinschaft festigen, die Glaubenstreue stärken und ein edles jüdisches Selbstbewusstsein wachrufen. Vorschriften, die diesen Bedingungen nicht entsprechen, haben keine verpflichtende Kraft.

IX. Gemäss diesen Grundsätzen sind für das religiöse Leben des einzelnen die folgenden Forderungen unerlässlich:

1. Sabbat und Feste, diese Träger der bedeutendsten religiösen Gedanken und Erinnerungen sind durch häusliche Feier und durch Besuch des Gottesdienstes weihevoll zu begehen. An ihnen soll alles vermieden werden, was ihre würdige Feier stört; was dieselbe nicht beeinträchtigt, kann nicht als verboten gelten. Darum haben alle aus der Ausdehnung des Ruhegebots hervorgegangenen Erschwerungen keinen Anspruch auf Gültigkeit. Jede Werktagsarbeit aber soll unterbleiben.

Solange die volle Erfüllung dieser Forderung an den wirtschaftlichen Verhältnissen scheitert, ist der häuslichen Ruhe, dem Besuch des Gottesdienstes und der Feier des Freitagabends und der Vorabende der Feste erhöhte Pflege

zuzuwenden. Ihre feierlichen Bräuche: das Anzünden der Lichter, der Elternsegen, der Dankesspruch über Wein und Brot, Seder und Chanukkohfeier sollen in ihrer alten Bedeutung in unseren Häusern fortleben und mit neuer Weihe umgeben werden.

2. Das tägliche häusliche Gebet ist als eines der wertvollsten Mittel zur Förderung religiösen Lebens zu pflegen.

3. Den bedeutsamen Momenten des Familienlebens die religiöse Weihe zu geben, ist heilige Pflicht.

a) Die Zugehörigkeit zum Judentum ist durch die Geburt gegeben. Die Beschneidung bleibt eine geheiligte Institution. Wer von den Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften mit lauterem Herzen und in wahrhaftigem Bekenntnis dem Judentum sich zuwenden will, dem soll das Judentum als Menschheitsreligion seine Pforte öffnen.

b) Für Knaben und Mädchen soll nach vorbereitendem Unterricht eine gottesdienstliche Einsegnungsfeier als Einführung in die Gemeinde stattfinden.

c) Die Eheschliessung erhält ihre Weihe nur durch die religiöse Trauung. Die an den Bestand des Tempels gebundenen Priestergesetze und die für das alte jüdische Staatswesen erlassenen Bestimmungen des Familien- und Erbrechts bilden kein Hindernis für die religiöse Trauung. Die rituelle Ehescheidung soll auf dem Grundsatz der Gleichberechtigung von Mann und Frau beruhen und nach erfolgter bürgerlicher Scheidung oder Nichtigkeitserklärung der Ehe gegen böswillige Hemmnisse gesichert sein, die von dem einen oder anderen Ehegatten bereitet werden können. Die Form der rituellen Ehescheidung ist zu vereinfachen.

d) Die Liebesdienste an Sterbenden und Toten sind heilige Pflichten und sollen daher in jedem Falle, ohne Rücksicht auf Lebenswandel, Todesart und Bestattungsweise erwiesen werden. Im Todesjahr und an den Jahrzeittagen der nächsten Angehörigen soll die

Pietät in den alten Bräuchen der Erinnerung, in der Teilnahme am Gottesdienst mit seinem Kaddischgebete und in frommen Spenden sich bekunden.

X. Wer diesen unerlässlichen Forderungen genügt, ist als religiöser Jude anzusehen. Die Beobachtung aller weiteren, den einzelnen betreffenden traditionellen Vorschriften überlässt das liberale Judentum dem religiösen Empfinden des einzelnen; es verwirft die Bewertung der Frömmigkeit nach dem Mass der äusseren Übungen und erkennt als wertvoll nur an, was für den einzelnen die Kraft hat, fromme Gesinnung hervorzurufen, die sittliche Tat zu fördern und religiöse Wahrheiten und Erlebnisse in anschauliche Erinnerung zu bringen.

XI. Unerlässlich für das religiöse Leben der jüdischen Glaubensgemeinschaft in Gotteshaus, Schule und Gemeindeleben sind die folgenden Forderungen:

1. Der würdigen Ausgestaltung des öffentlichen Gottesdienstes ist die ernsteste Sorgfalt zuzuwenden. Wie der Sabbatvormittag, so soll auch der Freitagabend, vor allem in den grösseren Gemeinden, durch einen feierlichen Gottesdienst mit Predigt ausgezeichnet werden. Sein Beginn soll, unabhängig von der kalendarischen Berechnung, von jeder Gemeinde nach ihren Bedürfnissen festgesetzt werden. Den hochheiligen Festen Roschha-schonoh und Jomkippur ist ihr herkömmlicher Charakter zu wahren, desgleichen dem Pesach-, Schowuos- und Sukkosfeste, die vorzugsweise an den biblisch angeordneten Tagen durch festlichen Predigtgottesdienst auszuzeichnen sind. Chanukkoh, Purim und Tischobeaw sind als geschichtliche Erinnerungstage durch eine ihrer Bedeutung entsprechende Feier zu begehen.

2. Die Dauer des Gottesdienstes am Sabbat und an den Feiertagen, ausgenommen den Versöhnungstag, ist erheblich zu kürzen. Die Wiederholung von Gebeten ist möglichst zu vermeiden.

3. Unter Festhaltung der hebräischen Sprache für die im Mittelpunkt des Gottesdienstes stehenden Gebete ist der

deutschen Muttersprache in Gebet und Gesang ein breiter Raum zu gewähren.

4. Aus den Gebeten sind diejenigen Wünsche zu entfernen, die nicht Wahrheit in unserem Herzen sind. Die beizubehaltenden hebräischen Gebete müssen nach Inhalt und Form mit dem religiösen Denken und Empfinden der Gegenwart in Einklang stehen.

5. Um die Gemeinde in erhöhtem Masse für tätige Mitwirkung am Gottesdienste zu gewinnen, soll einstimmiger hebräischer und deutscher Gemeindegesang, womöglich unter Begleitung von Orgel oder Harmonium, eingeführt werden.

6. Die Thora ist, in ein- oder dreijährigem Zyklus, hebräisch und hierauf in deutscher Übertragung, die Haphtoroh in einer freien Auswahl deutsch zu verlesen.

7. Der Werktagsgottesdienst ist nach denselben Grundsätzen wie der Sabbat- und Festgottesdienst würdig zu gestalten.

8. Die Abhaltung des Gottesdienstes ist unabhängig von der Zahl der Betenden.

9. Zur Unterstützung der häuslichen religiösen Erziehung ist am Sabbat, entweder am Vorabend oder am Nachmittag, ein besonderer Jugendgottesdienst mit religiöser Ansprache abzuhalten. Für die Hauptfeiertage ist auf Befreiung der Schuljugend vom Unterricht hinzuwirken.

10. Der Religionsunterricht soll die heranwachsende Jugend zu sittlicher Lebensführung und religiöser Weltanschauung, zu Überzeugungstreue und lebendiger Anteilnahme am religiösen Leben der Gemeinde erziehen. Um dieses Ziel zu erreichen, hat er die Aufgabe, das alte, heilige Schrifttum Israels, auch in seiner Ursprache, kennen und lieben zu lehren und seine unvergängliche religiöse Bedeutung aufzuzeigen; Verständnis für die Entwicklung der jüdischen Religion anzubahnen, Begeisterung für die Geschichte des jüdischen Volkes wachzurufen, unter unbefangener Anerkennung der Wissenschaft in die Fragen der

Weltanschauung und in die religiösen Probleme der Gegenwart einzuführen, vorhandene Gegensätze zu traditionellen Glaubensvorstellungen und Erscheinungsformen mit Würdigung ihrer historischen Bedeutung taktvoll zu behandeln und mit der Treue zum Väterglauben die Liebe zum Vaterlande und den Sinn für die Aufgaben der Menschheit zu wecken.

11. Die Jugend, die aus der Schule entlassen ist, soll in Jugendvereinen für die Mitarbeit an den religiösen Aufgaben des Judentums gewonnen werden.

12. Die Wissenschaft des Judentums ist ganz besonders zu fördern und zu verbreiten, damit durch sie eine immer grössere Verinnerlichung und Vertiefung der jüdischen Religion herbeigeführt und die Achtung vor ihr gemehrt werde.

13. Die fachwissenschaftliche Ausbildung der Rabbiner, Lehrer und Vorbeter soll in einer den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechenden Weise erfolgen.

14. Zur Mitarbeit an den Gemeindeaufgaben, insbesondere auch auf dem Gebiete der Wohltätigkeit und der sozialen Fürsorge sind möglichst alle Gemeindemitglieder heranzuziehen.

15. Die Teilnahme der Frau am religiösen und Gemeindeleben ist unentbehrlich. Wie an den religiösen Pflichten, so soll ihr auch an den religiösen Rechten der volle Anteil eingeräumt werden.

XII. Die Durchführung dieser Forderungen wird, wie dem einzelnen liberalen Juden, so insbesondere auch den liberalen Gemeinden dringend ans Herz gelegt. Wie weit hierbei besondere örtliche Verhältnisse zu berücksichtigen sind, bleibt den einzelnen Gemeinden und ihren berufenen Organen überlassen. Gemeindeinstitutionen, welche auch nur eine Minderheit in der Gemeinde zur Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse braucht, sind unbedingt zu erhalten. Die Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands tritt mit aller Entschiedenheit für die religiöse Einheit des Judentums ein. Sie

weist deshalb die Behauptung einer konfessionellen Verschiedenheit innerhalb des Judentums als unwahr und alle Versuche einer Spaltung der Gemeinden als unjüdisch und unheilvoll zurück.

XIII. Der wissenschaftlichen Erörterung aller dieser Grundsätze und Aufgaben sowie ihrer praktischen Ausgestaltung für das religiöse Leben im einzelnen will die Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands ihre Tätigkeit in ernster Arbeit einmütig widmen; sie betrachtet es vornehmlich als ihre Aufgabe, diese Richtlinien durch Behandlung der sich aus ihnen ergebenden Einzelfragen näher zu begründen und zu ergänzen.

Die Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands ist dabei von der heiligen Überzeugung erfüllt, dass es ihr auf diesem Wege allein möglich sein wird, die überlieferte Religion mit dem Denken und Fühlen und mit den Lebensmöglichkeiten unserer Zeit auszugleichen, für die erhebenden Grundwahrheiten und sittlichen Ideale unserer Religion in Bekenntnis und Leben zu wirken, das Verständnis dafür wachzuhalten, dass das Judentum in der Gegenwart seinen notwendigen Platz und für die Zukunft seine unersetzliche Bedeutung hat, und so die religiöse Teilnahmlosigkeit und Entfremdung vom Judentum zu überwinden und die durch Jahrtausende bewährte Treue den kommenden Geschlechtern zu vererben.

Anmerkungen

Vorwort

S. 7 Die talmudische Legende s. bab. Menachot 29 b.—„Was ein tüchtiger Talmudjünger“ s. jer. Chagiga 76 b; vgl. Jalkut zu 2. Mos. 34, 27 Nr. 405. — „Von seinem Ursprung an“ s. bab. Megilla 19 b; bab. Berachot 5 a. — Leopold Löw, graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden S. 129 ff.; 229 f.; ges. Schr. IV, S. 18, 29, 300 ff.; Lebensalter S. 170, 208, 311, 345; s. auch Holdheim, Autonomie S. 129.

S. 8 Zunz (Gottesdienstl. Vortr. [1] S. 450) hat das Wort „Reform“ wenn auch nicht geprägt, so doch in die Literatur eingeführt mit den Worten: „Reform ist das Moment der jüngsten Generationen, deren Aufgabe es ist, in der politischen Stellung, in der Wissenschaft und der durch beide bedingten religiösen Form das wahrhaft Zeitgemässe zur Herrschaft zu erheben, die fortgeschrittenen Ideen durch Institutionen zu erhalten.“ Zur Rechtfertigung des Namens „Reform“ s. ib. S. 476; vgl. Holdheim, Gesch. der Reformgemeinde S. 11.

S. 9 The Reform Movement in Judaism by David Philipson, New York, The Macmillian Company 1907. — S. Bernfeld, Toledot ha-Reformation hadadit be-Israel, Krakau 1900. — Dubnow, die neueste Geschichte des jüdischen Volkes 1789—1914, deutsch von Eliasberg (1920). — S. ferner Martin Philippson, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes (1907—1911) und die älteren Werke: Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten (1857—1859); Jost, Kulturgeschichte zur neueren Geschichte der Israeliten von 1815—1845, Berlin 1847; S. Stern, Geschichte des Judentums von Mendelssohn bis auf die neuere Zeit, Breslau 1870.

Einleitung

S. 13 Propaganda s. Schürer, Gesch. des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III [4] S. 8; Ad. Harnack, die Mission und Ausbreitung des Christentums S. 3—8; Kuenen, Volksreligion und Weltreligion S. 224 ff.

S. 16 Über Hirschl Levin s. Landshut, Toledot ansche haschem S. 107 ff. — Über Raphael Cohen s. Hermann Schiff, Heinrich Heine und der Neuisraelitismus, Briefe an Ad. Strodtmann S. 27 ff. — Das Testament von Mose Sopher ist in deutscher Übersetzung abgedruckt „Israelitische Annalen“ von Jost, 1839, S. 354 f. In einer Nachschrift bestimmt Mose Sopher, dass sein Nachfolger niemals in der Landessprache predigen dürfe und dass die Gebet- und Synagogenordnung, so wie sie ist, in Ewigkeit bestehen bleiben müsse.

S. 17 Dieser Anschluss an die europäische Kulturwelt erfolgte in vereinzelten Kreisen schon um die Wende des 17. Jahrhunderts; vgl. Jolowicz, Geschichte der Juden in Königsberg, S. 56, wo vom Jahre 1705 berichtet wird: „die Juden liessen ihre Kinder von christlichen Präceptores in den Vulgarsprachen unterrichten“, „sie kleideten sich wie die Christen, auch in Stoffe, die aus Wolle und Lein zusammen

bereitet sind", „ässen mit Christen, rasierten ihre Bärte nach christlicher Weise" usw. — Aus Frankfurt a. M. wird im Jahre 1715 berichtet: „Wenn der Knabe gross geworden, sorgt der Vater nicht dafür, dass er das Beth-Hamidrasch besuche, sondern er kümmert sich darum, dass er in die Schule gehe, in welcher man französisch und andere Sprachen lernt (Hirsch Kaidenower in Kaw hajaschar). Weiteres interessante Material zu diesem Thema bei Ludwig Geiger, Geschichte der Juden in Berlin; Max Freudenthal, aus der Heimat Mendelssohns; I. Eschelbacher, die Anfänge allgemeiner Bildung unter den deutschen Juden vor Mendelssohn (in Festschrift zum 70. Geburtstage Martin Philippsons).

S. 18 Hillels Ausspruch s. bab. Sabbat 31 a. — „Wer den Götzendienst verneint" s. bab. Megilla 13a, Ausspruch des Rab Jochanan. — „Mögen die Kinder Israels mich aufgeben s. jer. Chagiga c. 1. — Mose aus Coucy in der Vorrede zu Semag; vgl. auch bab. Ketubot 83b, wo es heisst, dass die Rabbinen ihren Satzungen mehr Nachdruck gegeben haben als den biblischen Geboten.

S. 19 „Wenn ich dein vergässe", Psalm 137, 5.

S. 20 „Gab es keinen Tempel mehr" usw. s. Midrasch Schir ha-Schirim zu Kap. 5, 2: „Ich schlafe, aber mein Herz wacht"; Mischna Kidduschin I, 9; vgl. die allgemeinen Grundsätze bab. Berachot 63 a, Menachot 99 b, Temura 14 b, Jebamot 90b, Berachot 54 a, Ketubot 19a usw. Alle einschlägigen Stellen sind zu finden in Maimonides Mischne Thora, Hilchot Mamrim Kap. 2. — „Man legt dem Volke" usw. s. bab. Baba kama 79b u. a. — „Das Landesgesetz ist verbindlich" s. bab. Gittin 10b. u. a. Rabbenu Gerschom s. Responsen des R. Meir von Rothenburg (Prag) Nr. 1019.

S. 21 Über das Verhältnis des rabbinischen Judentums zur Wissenschaft, s. Hamburger R. E. Suppl. VI, S. 5—20. — „So spricht" usw. Jeremia 31, 35—36.

S. 22 „Seit meiner Jugend", Psalm 129, 1—3.

S. 25. Über den Befreiungskampf der Persönlichkeit s. Paulsen, Ethik II, S. 567 ff. Interessant ist die hierher gehörige Bemerkung von Albo, Ikkarim III, Kap. 16 (gegen Ende): „Einige Rabbinen erklären den Psalmvers ‚adonoi mattir assurim, Gott befreit die Gefesselten' im Sinne von: ‚Gott erlaubt das Verbotene'. — Über den rabbinischen Bann s. Mendelssohn, Vorrede zu Manasse ben Israel »Rettung der Juden" ges. Schriften III, S. 188 ff. und Mendelssohn Jerusalem, erster Teil; ferner Holdheim, Autonomie, Einleitung S. 1—11. — Mendelssohns Spott über die Donnerkeile s. Kayserling, Moses Mendelssohn [2] S. 293 f.; Graetz, Gesch. d. J. XI, S. 588. — Meuterei der Hamburger Grosskaufleute, s. Herm. Schiff a. a. O. S. 44 ff.

S. 27 Lazarus, die Erneuerung des Judentums S. 99.

S. 30 Gottesnähe des Psalmisten s. Psalm 73, 28. — Hermann Cohen S. 459 f., 461.

S. 32 Buber, Cheruth S. 21 (vgl. S 19); S. 2—4; S. 27—29.

S. 34 „alle Geschlechter der Menschheit" 1. Mos. 12, 3.

Erstes Kapitel

S. 37 „Entfernung von Kultur" s. Brief an Hennings, Kayserling, Moses Mendelssohn [2] S. 287; vgl. Grunwald, Hamburgs deutsche Juden S. 58—61.

S. 38 Die Schilderung der Erziehung der Juden ist besonders anschaulich dargestellt in Phöbus Philippson, Biographische Skizzen I S. 25 ff., II S. 132 ff., III S. 10 ff. Einige Stellen sind wörtlich aus diesen Biographien entlehnt. Vgl. ferner Jost, „vor einem halben Jahrhundert. Skizzen aus meiner frühesten Jugend" in Pascheles Sippurim, 3. Sammlung S. 141 ff.

S. 39 „und das war die Mehrzahl" s. Moses Mendelssohns ges. Schr. VII. S. XXV Anm.

S. 40 Lessings Brief an Michaelis s. Lessings sämtl. W. (Stuttgart, Cotta) 3. Bd. S. 17 ff. — Mendelssohns Briefwechsel s. ges. Schr. V, I—XXII und Nachträge bei Kayserling a. a. O., in L. Geiger, Z. S. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland I S. 110 ff. sowie von demselben „Briefe von, an und über Mendelssohn" im Jahrbuch für jüd. Gesch. u. Lit. 20. Bd. 1917 S. 85—137, s. auch Grunwald, „aus Hennings Nachlass" ib. 11. Bd. 1908 S. 127 ff.

S. 41 Christl. Verkehr Mendelssohns s. ges. Schr. V. S. 520 f., 563—573. Lessing-Mendelssohn-Gedenkbuch S. 389.

S. 42 Die Mendelssohn-Lavaterschen Streitschriften, enthaltend Bonnets Beweise für das Christentum nebst Zueignungsschrift an Mendelssohn „mit daher entstandenen Streitschriften zwischen Lavater, Mendelssohn, Kölbele, wie auch des ersteren Rede bei der Taufe zweier Israeliten" sind in einem Sammelband erschienen Frankfurt a. M. 1774 bei Joh. Bayrhoffer.

S. 43 Die Zitate aus „Jerusalem" ges. Schr. III S. 330, 313, 315, 319, 324, 356. — Die talmudischen Rabbiner Sifra c. 18.

S. 44 Noachidische Gebote s. bab. Aboda sara 64 b, Massechet Gerim 3. — Heidenproselyten s. Mechilta c. 18, Midrasch rabba 8, Josephus Archäologie 20, 8. 11; 14, 7. 2; jüd. Krieg 2, 20. 2; 2, 18. 2; vgl. Graetz, Seminarprogramm 1884. — „Der Tempel zu Jerusalem". Ausspruch des Rabbi Chanina ben Chama Midrasch rabba zu Levitikus c. 31. — Saadia, Emunot we-Deot 3, 1; 2. Bachia, Chobot halebabot, Einl. Abraham ibn Daud, Emuna harama V, 2 (Übersetzung v. Weil S. 94); vgl. Guttmann, die Religionsphilosophie des A. b. D. S. 234.

S. 45 Abraham ibn Esra, 3te Pforte. — Maimonides, More nebuchim III, 35; vgl. Mischna Joma VIII, 9, Sepher hammizwot 9ter Grundsatz. „das anderemal" More nebuchim III, 31. — Albo, Ikkarim III, 25. Vgl. auch Kohler, Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums S. 17 f. und Herm. Cohen, die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, S. 398—437, bes. S. 413 ff.

S. 46 Leibniz-Wolfsche Schule s. Ritter, Geschichte der jüdischen Reformation (Mendelssohn) S. 43; Reimarus ib. S. 44. — Briefe über die Empfindungen, ges. Schr. I. S. 128. — Das Judentum keine Religion s. ges. Schr. III S. 14; V. S. 602 f. — Schreiben an Bonnet ges. Schr. III S. 114 u. 120.

S. 47 Nathan d. Weise 2. Aufzug, 3. Auftritt.

S. 48 „menschliche Zusätze" usw. ges. Schr. III S. 41. — „Wem Gott diese beschwerlichen Pflichten" usw. III S. 143. — „Last" s. ges. Schr. III S. 132, 145, 355. — Mendelssohn über die „Zeremonien" s. ges. Schr. III S. 145, 167. — „Bonnet gegenüber" ges. Schr. III S. 167. Brief an Homberg ges. Schr. V S. 669.

S. 49 Albos Ikkârim 3, 25. — Simon Duran, s. Zunz, Gutachten über die Beschneidung, ges. Schriften von Dr. Zunz II S. 194. — „Und so war es Mendelssohn“ s. Ritter a. a. O. S. 25. — „Man hat Mendelssohn des inneren Widerspruchs geziehen“ s. Jost, Geschichte des Judentums u. seiner Sekten S. 305. Friedländer, an die Verehrer usw. S. 102; Jugenderinnerungen von Henriette Herz (in Hans Landsberg, Henriette Herz und ihre Zeit) S. 147. Die wichtige Stelle lautet: „Dieser Mann lebte streng nach den mosaischen Gesetzen, und die Leute glaubten den innigen Freund Lessings zu aufgeklärt und vernünftig, als dass es ihm Ernst sein könnte, sie glaubten, dass er den Zweck habe, seine Nation aufzuklären, und fürchtend, dass er ihr Zutrauen verlieren würde, wenn er sich von ihren Gebräuchen entferne, halte er sie. Ich war anderer Meinung über ihn, und die Duldung und Nachsicht, mit welcher er alle die ertrug, welche Freidenker waren, bewies mir, dass ich nicht irre, wenn ich aus Überzeugung sage, dass der weise, milde Mann Gott im Herzen hatte und den Weg zu ihm durch das Judentum hoffte. Ohne Stab und Stütze zu ihm gelangen zu können, glaubte er nicht; im Judentum erzogen, das Christentum nicht kennend, (?) lebte er in ersterem fort und hielt darauf, dass sein Haus in gleichem Sinne geführt und so auch seine Kinder unterrichtet wurden.“ Vgl. zu dieser Frage Kayserling a. a. O. S. 419—425.

S. 50 Betrachtungen über Bonnets Palingenesie ges. Schr. III S. 167f. — Brief an Herz Homberg ges. Schr. V S. 669. — Brief an Hennings s. o. Anm. zu S. 37.

S. 51 „Lehrer deutscher Bildung“. Als Pforte zu ihr erschien Mendelssohn die reine deutsche Sprache. Gegen den Jargon, den er geradezu hasste, führt er einen energischen Kampf. S. bes. ges. Schr. von Leop. Löw I S. 455, 460, 462 (in dem Aufsatz „Mendelssohn als der Germanisator der Juden in Deutschland“); Mend. ges. Schr. I S. 5.

Zweites Kapitel

S. 52 „wirtschaftliche Lage“ s. Jost, vor einem halben Jahrhundert S. 162; Ludwig Geiger, Gesch. der Juden in Berlin an vielen Stellen; Freudenthal, aus der Heimat Mendelssohns S. 143 ff. — Ein zeitgenössischer Beobachter s. Henriette Herz, ihr Leben und ihre Zeit von Hans Landsberg S. 6f., 15, 19.

S. 53 Vor Lessing hatten in Frankreich Montesquieu in seinen Lettres persanes und de l'esprit des lois (vgl. darüber Leop. Stein, Freitagabend S. 594 ff.) und d'Argens in seinen Lettres juives, in Deutschland Gellert in „Leben der Schwedischen Gräfin von G * *“ ihre Stimmen für die Juden erhoben. —

S. 54 Dohm, in der Vorerinnerung. Mirabeau, Sur Moses Mendelssohn et sur la réforme politique des juifs (1787). — Isaak Berr s. Graetz XI S. 221.

S. 55 jüdische Frauen Berlins s. Kayserling, die jüd. Frauen S. 182 ff.; Henriette Herz a. a. O. S. 7—43; Ritter a. a. O. (Friedländer) S. 52. L. Geiger, Gesch. d. J. in Berlin II S. 114 ff.

S. 56 Mirabeau, in deutscher Übersetzung zitiert bei Henriette Herz a. a. O. S. 12. — „Verklärte sich sein Andenken“ s. Phöbus Philippson a. a. O. S. 149. — jüdischen Dorflehrer s. Leop. Stein, Volkslehrer III S. 180.

S. 57 der Abfall der Juden s. Samter, Judentaufen; Louis Lamm, ein kurzes Kapitel über Berliner Taufjuden; Ludw. Geiger, Z. S. f d. Gesch. d. Jud. i. D. III S. 223—233. Für Süddeutschland s. Lewin, Gesch. d. badischen Juden S. 182; Jost a. a. O. S. 159.

S. 58 Abr. Mendelssohn u. Bartholdi s. Hensel, die Familie Mendelssohn I S. 88f u. 95 f.

S. 59 Über David Friedländer s. Ritter, der im zweiten Teile seines angeführten Buches eine Biographie Friedländers gibt; ferner Ludw. Geiger Z. S. f. d. G. d. J. i. D. I S. 256ff; vgl. auch Leop. Stein, Schrift d. Leb. II S. 443ff. Die Zitate s. Graetz XI S. 170; L. Geiger a. a. O. I S. 264, 268; ähnliche Äusserungen zitiert Leop. Stein a. a. O. S. 445 aus einer ungedruckten Briefsammlung. Samuel, d. jüd. Reformgemeinde (4. Teil) S. 15ff. Leop. Auerbach. das Judentum und seine Bekenner S. 465.

S. 60 die mit Anführungszeichen angeführten Ausdrücke sind dem Sendschreiben Fr.'s entnommen.

S. 61 „für die Emanzipation verkauft werden" s. im Gegensatz dazu Mendelssohn an Lavater (ges. Schr. III S. 42) und Isaak Berr an seine Glaubensgenossen (Graetz XI S. 222), Schleiermacher s. Ritter a. o. O. S. 106; Graetz XI S. 174; Rippner, D. Friedländer und Probst Teller (in Graetz Jubelschrift S. 162ff.). Vernichtend ist das Urteil Holdheims über Friedländers Sendschreiben (Gesch. der Ref. Gem. S. 80) — Über Herz Homberg s. Jahrbuch f. jüd. Gesch. u. Lit. 1916 S. 198ff. Über Laz. Bendavid s. Ritter a. a. O. S. 88ff., Jost in „Freitagabend" v. Leop. Stein, S. 189ff., Strodtmann, Heine I S. 295f. — „Gesellschaft d. Freunde" s. A. Z. d. J. 1842 S. 154ff. und Lesser, Chronik d. G. d. F.

S. 62 Über Grattenauer und die Romantiker s. Graetz XI S. 612ff. Philippson, neueste Gesch. d. jüd. Volkes I S. 91ff. — „Jede Woche" s. M. ges. Schr. I S. 44f.

S. 63 Euchel, Gebete der hochdeutschen und der polnischen Juden 1817 S. 192. Euchel ist auch der erste Biograph Mendelssohns; die Biographie, in klassischem Hebräisch geschrieben, erschien im Measseph; sie ist neu herausgegeben 1860 in Lemberg von M. Wolf. — Measphim, Biuristen s. Kayserling, Mendelssohn S. 528f., 428ff.; Jost, vor einem halben Jahrh. S. 146, 153, 156; Freudenthal a. a. O. S. 149.

S. 64 Neuere Daten über die „Freischule" s. Freudenthal a. a. O. S. 145 und 148. — Über Wessely s. die Biographie von A. Meisel; Mend. ges. Schr. V S. 595f., 602.

S. 65 „an dem Sitze dieser Schulen" s. Ritter a. a. O. S. 59; Freudenthal a. a. O. S. 155ff.; Phöbus Philippson a. a. O. I S. 66ff.

S. 66 Johlson, Unterricht in der mosaischen Religion, Vorrede zur ersten Auflage. Vgl. über Johlson: Kuttner, der Religionsunterricht am Philanthropin (in Festschrift zur Jahrhundertfeier II S. 151ff.).

Drittes Kapitel

S. 68 s. Feilchenfeld, Napoleon und die Juden.

S. 69 „die Anregung zu dem romantischen Gedanken vgl. Graetz XI S. 291. — Über Jacobson Jewish Enc. VII S. 47; Ritter a. a. O. S. 143ff.

S. 70 Jost, Annalen 1839 S. 253. Elbogen, d. jüdische Gottesdienst i. s. gesch. Entwicklung S. 595. — Äusserung an Wolffradt s. A. Z. d. J. 1904 S. 592f. — „Während Friedländer“ s. seine Schrift „über die durch die neue Organisation notwendig gewordene Umbildung (1812); vgl. Ritter a. a. O. S. 140f.

S. 71 Zur Einführung der Traurede s. Löw, Lebensalter S. 190—192. — „Mit klarem Blick“ s. Sulamith III, 1 S. 505.

S. 72 Zur Charakteristik Jacobsons s. das interessante Schreiben J. L. Riessers an Jacobson, abgedr. bei Leop. Stein, Freitagabend S. 84, ferner Jost vor 50 Jahren S. 159f., 165; Strodtmann a. a. O. S. 282f. Kohut, Gesch. der deutschen Juden S. 769. — Schulgottesdienst, Sulamith III, 1 S. 8; Kuttner a. a. O. S. 158. — Schulandacht am Philanthropin s. Festschrift zur Jahrhundertfeier d. Philanthropin I S. 50ff., II S. 158; Kayserling, Bibl. jüd. Kanzelredner I. S. 381ff.; Buchner, Jahrbuch 1864 S. 42f.

S. 73/74 Beer-Jacobsonscher Gottesdienst s. Sulamith IV, 2 S. 70; Maybaum, aus dem Leben von Leop. Zunz S. 7ff; Ludw. Geiger, Gesch. der Juden i. B. II S. 210ff.; Leop. Auerbach a. a. O. S. 466ff.; Elbogen a. a. O. S. 401. Strodtmann a. a. O. S. 312.

S. 75 Breslau und Königsberg s. Kayserling, Bibl. jüd. Kanzelredner I S. 412; über Breslau insb. Abr. Geiger, Leben und Lebenswerk von Ludwig Geiger S. 52. — Sonntägliche Erbauungen s. Theol. Gutachten über das Hamburger Tempelgebetbuch, Vorrede S. 3.

S. 76ff. Nach Akten des Tempelarchivs und Schriftstücken, die ich aus privaten Hamburger Kreisen erhalten und zum 100jährigen Jubiläum dem Tempelarchiv übergeben habe.

S. 77 Die Antwort Bresselaus s. Gutachten etc. S. 25.

S. 79 Chorin vgl. die Biographie von Leop. Löw ges. Schr. II S. 282f.

S. 80 Lazar Riesser (vgl. Anm. zu S. 72), Sendschreiben zitiert bei Graetz XI S. 423.

S. 81f. Die Zitate aus Eleh dibre habberith sind zum Teil nach dem kurzen deutschen Auszug wiedergegeben, den die Hamburger Dajonim Baruch Meyer, Jakob Meyer Jaffe und Michel Israel Speyer im Mai 1819 veröffentlichen liessen. Vgl. auch Löw ges. Schr. II S. 281—288.

S. 82 Die Urteile über Chorin s. die Gutachten von R. Elieser in Trietsch, R. Jakob in Lissa, R. Mordechai Banet in Nikolsburg. — Über Bresselaus Gegenschrift s. Graetz XI S. 425. — Rapoport s. Löw a. a. O. S. 290.

S. 83 Erklärung der Rabbinatsbeisitzer in dem erwähnten Auszug S. 91. — In auffallender Weise äussert sich Gotthold Salomon über den jungen Tempel und seine führenden Persönlichkeiten in Briefen an Mannheimer s. Jahrbuch für jüd. Gesch. u. Lit. 1919 S. 73 (über Leipziger und Hamburger Tempelgottesdienst), S. 74 (über Berliner Tempel und Hamburger Direktion (i. e. Vorstand), S. 76 (Klagen über den (Tempel), S. 79 (über Gesangbuch und Kley), S. 82 (über Bresselau), S. 90 und 100 über Kley recht hässlich); vgl. übrigens in diesem Briefwechsel das unglaubliche Urteil über Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 83.

S. 84 Über den Leipziger Tempel s. Kayserling a. a. O. I S. 4 f., 19, 30, 286 f.; Phöbus Philippson Biographie von Wolf S. 215. — Verhandlungen mit Chorin s. Löw a. a. O. S. 293 f., Wolf, Geschichte d. israelitischen Kultusgem. Wien S. 14 ff., Kayserling a. a. O. S. 286 f. Verhandlungen mit Mannheimer s. Wolf a. a. O. S. 18 ff.

S. 85 „das Judentum wurde eine Ehrensache" etc. s. Wolf a. a. O. S. 29.

S. 86 Einfluss des Wiener Tempels s. Löw a. a. O. S. 293 ff., A. Z. d. J. 1876 S. 379 f. — Württemberg s. Zunz, G. V. S. 464; Leop. Auerbach a. a. O. S. 361 ff. — Baden s. Lewin a. a. O. S. 201—221; über die Karlsruher Reformgemeinde 1919 vgl. Löw a. a. O. S. 293 ff. — Bayern s. Zunz a. a. O. S. 465; Jost, Annalen 1839 S. 49 ff.; Stein, Volkslehrer 1853 S. 183 ff.; Kayserling a. a. O. II S. 271.

S. 87 Löwi in Fürth s. Volkslehrer a. a. O. S. 186; Kayserling a. a. O.; Jost, Gesch. d. Israel. X, 1 S. 145. — Zur Bewertung des Namens „Rabbiner" s. Maybaum, Zunz S. 21; L. Auerbach a. a. O. S. 430 ff.

Viertes Kapitel

S. 88 „in der Schule der Measspbim s. Jost, vor 50 J. S. 136. — Verein für Kultur und Wissenschaft s. Strodtmann a. a. O. S. 284 ff. — Über Jos. Perl. s. Busch Jahrb. 1846/47; Jost Annalen 1839 S. 345 ff., 353 f.; 1840 S. 36, 53; Geiger, W. Z. S. IV, S. 312 ff.

S. 89 Zitate von Gans und Zunz s. Strodtmann a. a. O. S. 313, 316, 317. — Zunz, G. V. [1] S. X, XI.

S. 90 „Reform ist" ib. S. 450, 481.

S. 91 Gabriel Riesser s. Geiger N. Schr. I S. 34. — Abr. Geiger s. Ludw. Geiger: Abr. Geiger, Leben und Lebenswerk (1910); Abr. G. selber über seine Auffassung von Reform s. nachgel. Schr. II S. 265 ff. u. Leben u. Lebenswerk S. 235 ff. —

S. 92 „fühlte in sich den Beruf" N. Schr. V S. 26. — Weckruf s. Wiss. Z. S. I S. 10, 11.

S. 93 Tradition s. W. Z. S. I 349; IV 321; Z. S. d. Deutsch. Morgenl. Ges. 16, 715; Leben und Lebenswerk S. 216 f. — Das Zitat aus Schreiben an Zunz, Nachgel. Schr. I 301. — Urschrift S. IV.

S. 95 Geiger über Hirsch. N. Schr. II 269; V 7, 18.

S. 96 „Lieber Jude ohne Wissenschaft" etc. Jeschurun VII S. 337.

S. 97 Neunzehn Briefe[1] S. 101. — Thora im Derech erez s. Jeschurun I, 1 S. 35 f.; S. 24. — Zwei Weltanschauungen s. Geiger „die letzten zwei Jahre" N. Schr. I S. 9 ff.

S. 98 „Die Kampfbahn ist geöffnet" s. W. Z. S. II 225.

S. 99 „Nur in Gemeinden" etc. s. Phöb. Philippson a. a. O. (Wolf) S. 189 Anm.; Kayserling a. a. O. II S. 40 ff. — Auch München führte einen modernen Gottesdienst sehr frühe ein (1826) vgl. A. Z. d. J. 1876 S. 379 f. — Breslauer Rabbinatsstreit s. Leben u. Lebenswerk S. 54 ff.

S. 100 Anfrage des Breslauer Vorstands s. Jost, Kulturgeschichte von 1815 bis 1845 S. 174; Rabbinische Gutachten, 2 Hefte (Breslau 1842/43).

S. 101 ff. Für das Folgende sind die Akten des Hamburger Tempelarchivs benutzt; vgl. auch Isler, Gabr. Riessers Leben S. 559 ff.

S. 102 Der Brief von Gabriel Riesser, den ich von einem Hamburger Freund erhalten hatte, ist von mir dem Tempelarchiv überlassen worden.

S. 103 Frankels Gutachten ist abgedruckt im Orient 1842, 7. 8. 9. 23.

S. 104 Mannheimer über Bernays s. Löw, ges. Schr. V 100 f. — Steinheim, die Glaubenslehre der Synagoge S. VII. — Heine s. Graetz XI, 432. — Dass Bernays der Verfasser des „Orient" sei, hat er selbst immer bestritten. Im Katalog der H. B. Levyschen Bibliothek (herausgeg. von Goldschmidt) wird Prof. Kalb, München, als Autor des Orient genannt.

S. 105 Über die Frankfurter jüd. Gemeinde vgl. Jost, Kulturgesch. S. 205 f.; Geiger N. Schr. V, 172. — Loge zur aufgehenden Morgenröte s. Jost S. 207 f.; Brüll, Festschrift zur Hundertjahrfeier. — Reformverein s. Jost, Kulturgesch. a. a. O. S. 205 ff.; Jsraelit des 19. Jahrh. 1845 S. 170 ff. u. 1844 (Nr. 22 ff.); interessant ist die scharfe Kritik, die Holdheim (Gesch. d. Ref.-Gem. S. 61) an der Erklärung der Reformfreunde übt; s. ferner Freund, zur Judenfrage in Deutschland 1844 S. 109 ff.

S. 106 Den ganzen interessanten Briefwechsel zwischen Riesser und Stern s. Ludw. Geiger, Z. S. f. d. Gesch. d. Juden i. D. II S. 47—75, Riessers Leben v. Isler, ges. Schr. S. 552; gegen den Reformverein schrieben Leop. Stein (L. Bl. d. Orient 1843 Nr. 46—48), Einhorn (A. Z. d. J. 1849) u. a. Ihnen antwortet M. Stern im Isr. d. 19. J. 1844 Nr. 22 u. ff.

S. 107 Rabb. Gutachten über die Beschneidung ges. u. her. von Salomo Trier (als M. S. gedruckt) enth. 28 Gutachten; Gutachten über die Beschneidung von Dr. L. Zunz in Berlin S. 12 (das letztere auch abgedruckt in ges. Schr. II S. 199).

Fünftes Kapitel

S. 108 Über Holdheim s. Ritter a. a. O. 3. Teil: Sam. Holdheim; ders. 4. Teil, herausgegeben von Samuel S. 21—29, 49 etc.; Einhorn in „Sinai" 1860, Novembernummer; Dav. Philipson im Jahrbuch der Conf. of. American Rabbis 1906. — Geiger über Holdheim s. N. Schr. V, 173, 182, 246 f., J. Z. S. III S. 216—218; Einhorn s. Ritter a. a. O. S. 306.

S. 109 „Zunz gottesd. Vortr. von Einfluss" s. Holdheim, Gesch. d. Ref.-Gem. S. 11 Anm.

S. 110 Holdheims Antwort an Frankel s. Das Religiöse u. Politische im Jud. S. IV, V. — Furtado s. Löw ges. Schr. II 500; Graetz XI 290 f.

S. 111 Zitat s. Autonomie [2] S. 45—49.

S. 112 vergänglich-national das ganze Zeremonialgesetz ib. S. IV, V; das Zeremonialgesetz im Messiasreich; vgl. auch Israelit d. 19. J. 1845 Nr. 26, 33, 45—50 und Einhorn ib. 1846 Lit. bl. 37, 38, 40. Eine sehr gute Zusammenstellung der Ansichten Holdheims gibt Mor. Levin in seiner Festschrift z. 50 j. Bestehen der Reformgemeinde „die Reform des Judentums" S. 44 ff.

S. 113 Über Frankel s. Brann, Festschrift z. 50 j. Jubiläum d. Breslauer Seminars

S. 28 ff.; David Kauffmann ges. Schr. I 258—271, Rabbinowitz (hebr.) und die Nachrufe in der Monatsschrift 1875, 1876 und 1901. — Zur Charakteristik vgl. M. Joel, Rede an der Bahre F.s (Predigten II 296 f.). — Unter dem Einfluss v. Hirsch s. F.s Z. S. I 328.

S. 114 Über F.s Reformprinzip s. ib. I S. 21 ff., 24, 26, 16, 89 ff. und Gutachten über das Hamb. Tempelgebetbuch Orient VII 54.

S. 115 ib. Artikel gegen Holdheims Autonomie Z. S. I 204, 244, 273, 321.

S. 116 ein lautes Echo ib. S. 89 ff. — Leider aber hielten sich fern vgl. Briefwechsel Sachs-Veit S. 84.

S. 117 s. Protokolle d. ersten Rabbiner-Versammlung.

S. 118 Philippson über die Braunschweiger Rabb.-Vers. A. Z. d. J. 1844 Nr. 48 (S. 585) u. 1884 Nr. 15. — Chorin s. Löw ges. Schr. II 369. — Über die Stimmung in Berlin vgl. Honigmann Aufzeichnungen (im Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. 1904 S. 179).

S. 119 Michael Sachs s. Briefwechsel Sachs-Veit S. 29, 69 ff., 75 f.; Dav. Kauffmann ges. Schr. I 328—332; Löw ges. Schr. II 421—426; 430—434; A. Z. d. J. 1864, S. 143 ff.; Bernfeld, Michael Sachs (1900 hebr). — „Da richteten“ s. Holdheim, Gesch. d. Ref.-Gem. S. 19 f., 27 Anm. — A. Bernsteins Aufsatz „Unsere Gegenwart“ in Freunds „Zur Judenfrage in Deutschland“ II 7—25; 65—102.

S. 120 „eine bisher unerhörte“ etc. s. Stern, Gesch. d. Jud. S. 285 (1870). — Der Aufruf der Reformgenossenschaft ist abgedruckt in Holdheims Gesch. d. Reformgemeinde S. 49 ff.; das Hauptverdienst bei der Abfassung gebührt Bernstein, aus dessen bedeutsamer Rede bei der vorbereitenden Besprechung am 10. März 1845 die markantesten Stellen in den Aufruf mit hinübergenommen sind.

S. 121 „Von vielen Seiten“ etc. s. Erster Bericht der Genossenschaft für Reform im Judentum; abgestattet von deren Bevollmächtigten (als Manuskript gedruckt) S. 18 bis 20 und Beilage A und D; vgl. auch Holdheim, Gesch. S. 146. — Über die Breslauer Reformfreunde ib. S. 18 und Geiger, Leben u. Lebenswerk S. 122—124.

S. 122 ff. s. Protokolle u. Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung zu Frankfurt a. M.

S. 125 „Damit war das Tischtuch“ etc. s. Holdheim, Gesch. S. 135 f., 141, 145, 157, 164, 170, 171, 175.

S. 126 Holdheim über das Gebetbuch d. Reformgemeinde a. a. O. 198 ff. — Die Hamburger Tempelgemeinde s. Protokolle und Akten im Tempelarchiv. — Geiger s. Leben u. Lebenswerk S. 125 f. — Philippson s. A. Z. d. J. 1855 S. 1; zu seiner veränderten Stellung vgl. Holdheim, Gesch. d. Ref.-Gem. S. 145 Anm.

S. 127 Umgestaltung d. Gebetbuches s. Levin, Festschrift S. 96. — Protokolle d. dritten Versammlung deutscher Rabbiner zu Breslau.

S. 128 Mannheim s. A. Z. d. J. 1884 S. 248. — Ein Aufruf Philippsons in der A. Z. d. J. 1850 an die Rabbiner Preussens zu einer Vereinigung verhallte ungehört, s. A. Z. d. J. 1884 S. 141, 165, 589 ff.

Sechstes Kapitel

S. 129 Jüd. theol. Fakultät s. Brann, Gesch. d. jüd. theol. Seminars in Breslau S. 15 ff; Geiger, Leben u. Lebenswerk S. 124—130. — „der sich des Vertrauens" etc. s. Brann a. a. O. S. 16; vgl. auch Jost, Gesch. d. Judentums u. seiner Sekten III 388.

S. 130 Frankels Rede s. Protokolle S. 20. — Die Frankfurter Altfrommen s. Orient 1845. — „Vier Worte des Glaubens" vollständig abgedruckt A. Z. d. J. 1854 S. 244—246.

S. 131 Angriffe Hirschs gegen Graetz im Jeschurun 5616 (1855/56) S. 47 ff., 5617 S. 63 ff., 5618 S. 289; s. auch ein Wort an Herrn Kirchheim ib. 5616 S. 221 ff.

S. 132 Frankel als Sadduzäer bezeichnet Jesch. 1861 S. 199; „dessen Ansichten" ib. 200; „dass seine Grundsätze ihn aus dem Verband des Judentums ausscheiden" etc. S. 114; „Hirsch selbst" S. 253 u. 254. — Sturm gegen Mannheimer s. A. Z. d J. 1864 Nr. 3; Jeschurun 5620, 556 ff.; 5621, 58—64 (Darstellung des Wiener Prozesses); ferner ib. S. 69—73, 77 f., 86—87, 102—103, 273 f.; Jeschurun 5624, S. 168 ff., 189 ff., 228 ff., 253 ff., 316—318; der von Hildesheimer veranlasste Protest nebst Unterschriften von 116 Rabbinern ib. S. 245—249.

S. 133 Das Laskersche Austrittsgesetz A. Z. d. J. 1873 S. 206 f., 219 ff., 383 ff., 781; 1874 S. 53, 104 ff.; 1876 S. 263 ff.

S. 134 f. Denkschrift d. Breslauer Gemeinde s. Protokolle u. Aktenstücke der zweiten R. V.-S. 248 ff.

S. 135 ff. Reformbewegung in Amerika s. Dav. Philipson, The Reform Mouvement in Judaism S. 461—511; ferner A. Z. d. J. 1856 S. 452 u. weitere Jahrgänge; Stein, Volkslehrer 1854—1860 passim.

S. 137 Programm von Pittsburg s. Dav. Philipson a. a. O. S. 491 f.

S. 140 Kohler über die Sabbatfrage s. Grundriss einer system. Theologie des Judentums S. 331; vgl. Einhorn, Predigten S. 312. — „Das Banner der Reform" etc. Worte aus dem Aufsatz von Kohler „Das Reformjudentum und die deutsche Judenheit" (Lib. Jud. 1909 S. 197).

S. 141 f. Über das ungarische Judentum s. Löw, „der jüd. Kongress in Ungarn" u. „Zur neueren Gesch. d. Juden in Ungarn". — Die Reform in England s. Lib. Jud. 1921 S. 63 f.

S. 142 In Frankreich s. Stein, Volkslehrer 1853 S. 276 ff; 1857 S. 293; Jesch. 5616, 330 ff.; Brülls, Monatsblätter 1907 S. 193, 218.

S. 144 Rabbinerkonferenzen in Wiesbaden, Giessen u. Frankfurt s. Isr. Volkslehrer 1854 S. 113 ff.; 1855 S. 205 ff.; 1856 S. 131; 1857 S. 290, 308 ff. — Cassel s. A. Z. d. J. 1868 S. 711 ff. u. 731 ff. (538 ff.) und 1884 S. 262 ff.; Geiger J. Z. S. 1868 S. 169 ff.; 241 ff.

S. 145 Geigers Streitschrift s. J. Z. S. 1869 S. 1 ff.; das Zitat ib. S. 37.

S. 146 Synode in Leipzig s. Verhandlungen der ersten israel. Synode in Leipzig u. A. Z. d. J. 1884 S. 277 ff.; Geiger J. Z. S. 1870 S. 1 ff.

S. 147 s. Verh. d. zweiten isr. Synode zu Augsburg; A. Z. d. J. 1884 S. 293 ff.

S. 150 Über die Speisegesetze s. Geiger, W. Z. S. VI S. 41 ff.; ib. VIII S. 24; Claude Montefiore, Lib. Jud. S. 122 ff. (Deutsche Ausgabe) 132 ff.; vgl. auch Leben u. Lebenswerk S. 199 u. 314. — Über Verlegung des Gottesdienstes auf Sonntag s. Geiger J. Z. S. VIII S. 22 ff.; Levinstein, die Heiligung des siebenten Tages 1897; derselbe: die Forderung des Sonntagsgottesdienstes 1908; dag. Loewe, der Liberalismus macht selig und der Sonntagsgottesdienst liberal 1901. Vgl. zu der Frage Lib. Jud. 1908 S. 37, 130, 256. 278; A. Z. d. J. 1910 S. 253 f. — Gutachtensammlung das Vogelsteinsche Gebetbuch betr., herausg. v. Verband d. Syn. Gem. Westfalens 1896.

S. 151 s. Denkschrift zur Begründung d. von dem Bad. Oberrate d. Isr. herausgegebenen Gebetbuchentwurfs; Widerlegung des Sendschreibens des Dr. D. Hoffmann etc. von Steckelmacher. — Vgl. A. Z. d. J. 1907 S. 151 ff. u. 265 ff. u. d. Veröffentlichungen des Oberrates. Über den neuen Gottesdienst in Frankfurt a. M. s. A. Z. d. J. 1904 S. 537 f.; über die Gemeindewahlen ib. 1907 S. 617 ff.; über das neue von dem Verfasser dieses Buches bearbeitete Gebetbuch A. Z. d. J. 1910 S. 486 f., 1912 S. 262 f.; 1913 S. 178—179 u. „Denkschrift“ von dem Verfasser dieses Buches, Lib. Jud. 1912 S. 56 ff. (auch als Sonderheft erschienen).

S. 152 Über Emil Lehmann s. E. L., Gesammelte Schriften (als Manuskript gedr.) 1899. — Vogelsteins Aufruf s. A. Z. d. J. 1907 S. 232—234.

S. 154 Berliner Rabbinervers. 1907 s. die Protokolle derselben. — Der erste Aufruf des vorbereitenden Komitees der Ver. f. d. lib. Jud. ist abgedruckt in Lib. Jud. 1910 S. 1 f.

S. 155 Über die „Richtlinien“ s. Lib. Jud. 1912 Nr. 9—12 (als besonderes Heft herausgegeben von der Vereinigung f. d. lib. Jud.); A. Z. d. J. 1912 S. 481.

S. 156 Zum Richtlinien-Streit s. Seligmann, „Abrechnung mit Wohlgemuth u. den Erklärungen“; Goldschmidt, „Zur Wahrheit über die Richtlinien u. zum Frieden“ in Lib. Jud. 1913 S. 25 ff., 49 ff., 73 ff.; 193 ff., 217 ff., 251 ff., 271 ff. (beides als Sonderabdruck erschienen); Samuel, Zur Würdigung der Richtlinien in A. Z. d. J. 1913 Nr. 4 ff. (gleichfalls als Sonderheft erschienen); ferner A. Z. d. J. 1912 S. 597, 606; 1913 S. 233, 283, 320, 412; Lib. Jud. 1912 S. 269—271; 1913 S. 13—16, 42 ff., 67 ff., 89 f., 100—113, 166 ff.

Namen- und Sachregister